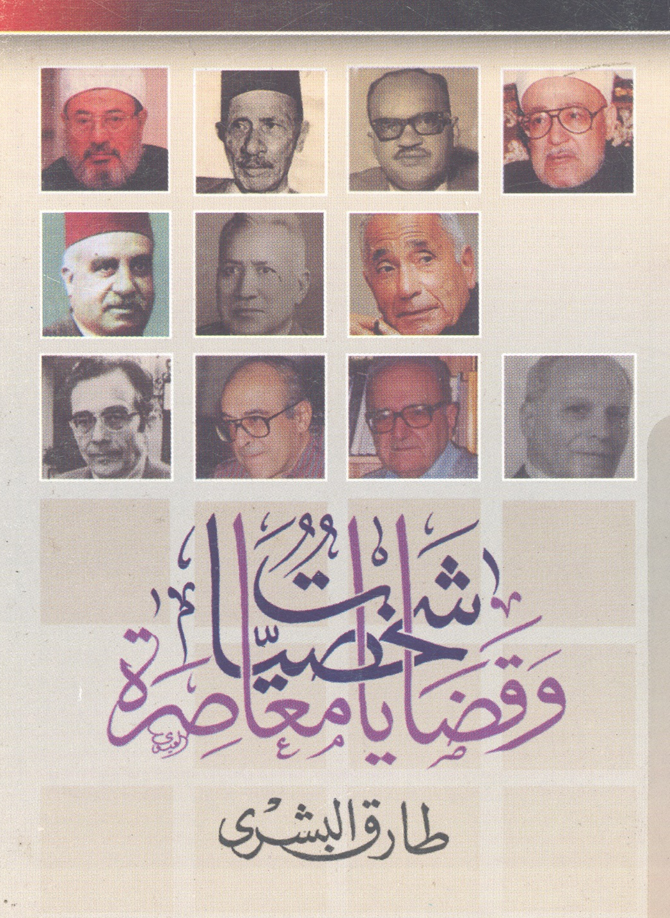
كتاب الهلال



شخصيات وقضايا معاصرة

طارق البشري



سلسلة شهرية تصدر عن
دار الهلال
الإصدار الأول يونيو ١٩٥١

رئيس مجلس الإدارة **مكرم محمد أحمد**

رئيس التحرير **مصطفى نبيل**

مدير التحرير **عادل عبدالصمد**

مركز الادارة
دار الهلال ١٦ ش محمد عز العرب
ت : ٣٦٢٥٤٥٠ سبعة خطوط
فاكس : FAX -3625469
العدد ٦١٧ - صفر - مايو ٢٠٠٢
No - 617 -ma - 2002

أسعار بيع العدد فئة ٥٠٠ قرش
سوريا ١٢٥ ليرة - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - الأردن ٢ دينار - الكويت ١.٥ دينار - السعودية ١٥ ريالا - البحرين ١.٥ دينار - قطر ١٥ ريالا - دبي / أبو ظبي ١٥ درهم - سلطنة عمان ١.٥ ريال - المغرب ٣٥ درهما - فلسطين ٢.٥ دولار - سويسرا ٥ فرنكات

عنوان البريد الإلكتروني : darhilal@idsc . gov . eg

شخصيات وقضايا معاصرة

بقلم
طارق البشرى



الغلاف للفنان
محمد أبوطالب

مقدمة
(١)

أضع بين يدى القارىء مجموعة من المقالات والدراسات التى كنت كتبتها ونشرتها فى الدوريات الثقافية، وغالبها كان فى مجلة «الهلال»، وجلها كتب عن أشخاص وقضايا معاصرة، وفى مناسبات شتى:

وإن مازكىّ عندى جمعها ونشرها فى كتاب، أنه وإن اتصفت كلها بالمعاصرة، واتصف غالبها بأنها عن أشخاص عايشناهم، أو أنها كتبت بمناسبة أحداث جرت فى السنوات الأخيرة، إلا أن زاوية المعالجة التى كنت نظرتُ بها للشخصية أو للحدث، كانت زاوية تاريخية، تجتهد فى أن تحرر الشخص أو الحدث المكتوب عنه من الملابسات الجارية له، وأن تستخلص دلالته التاريخية، أى دلالته فى السياق التاريخى لما قبله أو بعده.

بمعنى أنها كانت تجتهد أن تضع الشخص أو الحدث على خريطة التتابع التاريخى موصولا بوقائع الماضى، أشخاصا وأحداثا، ومنفتحة على ما يجد من الوقائع، وما يقتضيه ذلك من تخليص الحدث أو الشخص من

الملابسات الوقتية بقدر الإمكان.

ثمة منظور تاريخى للحدث أو للشخص، وهو فى الغالب يكون منظورا متعلقا بالإرث العام للجماعة السياسية فى شمولها، والتقييم هنا يكون بنظرة طائر، فيبتعد عن التفاصيل والدقائق، وعن الملابسات السياسية أو الفكرية الموقوتة أو الطارئة، ويكتفى بتحديد الملامح العامة.

وبهذا المنظور، يمكن للقارىء أن يدرك، ما الذى يجمع بين الإمام جادالحق على جادالحق وبين عصمت سيف الدولة، وما الذى ظل يجمع بين عادل حسين وعبدالعظيم أنيس، ويمكن للقارىء أن يدرك أيضا، ما الذى يفرق بين محمد طلعت حرب وبين أحمد لطفى السيد، وما الذى يفرق بين وليم سليمان وأنطونيوس الأنطونى مثلا، بمعنى أنه ما الذى يمكن مثلا أن يجمع ماركسيا مع إسلامى، أو يفرق مثلا بين قبطى وقبطى، وما الذى يجمع أزهريا وقوميا، أو يفرق بين أجنبى وأجنبى هما كورييل وجارودى.

(٢)

ثمة اختلاف مهم بين الرؤية المعاصرة للحدث وبين الرؤية التاريخية لهذا الحدث ذاته . وإن جزء من اختلافاتنا اليوم حول الأحداث التاريخية مبعثه اضطراب رؤيتنا لأحداث الماضى ، هل ننظر إليها بمنظور معاصر لها أم بمنظور تاريخى . وثمة فرق كبير بين خلافاتنا حول حدث معاصر نعايشه وبين خلافاتنا حول حدث تاريخى مضى .

نحن فى الحالة الأولى نختلف حول حدث لا يزال يتشكل ، وما نتخذه من مواقف الموافقة أو المعارضة إنما يسهم فى تشكيل هذا الحدث واتخاذه لعناصره وسماته ، لأننا نعايش أحداثا لم تكتمل ، ونختلف أو نتفق حول موقفنا من هذا الحدث ورأينا فى تشكله ، فمواقف الاختلاف والاتفاق هذه هى مواقف معايشة ومشاركة فى صنع الاحداث المعاصرة وفى صياغتها وفى ترتيب نوع آثار معينة عليها .

أما الحدث التاريخى فهو حدث تم فعلا ، واستكمل جميع عناصر وجوده التاريخى . والرؤية التاريخية تتناول حدثا تم واكتمل وانتهى ، ولم يعد فى المقدور تغيير أى من عناصر بنائه . والاختلاف حوله لن يؤثر

فى وجوده وسماته . والهجوم عليه لن ينهيه لأنه انتهى فعلا ، ولن يعدم ذكراه لأنها باقية برغمنا ، والثناء لن يقيم معدوما ولن يغير من سمات انقضت ، والخلاف لا يكون حول تشكل الحدث ولكن حول دراسته وتحليله ، حول عبرة الدروس المستفادة منه ، وحول تلمس وجوه العلل والمعلولات له ، أسبابا ونتائج . الاختلافات حوله تكون خلافات «بعدية» لا تتعلق به ذاته ولكن بنوع استفادتنا منه فى حاضرنا ومستقبلنا .

وأحيانا يحصل الخلط بين الموقفين، فنجد أن مؤرخين من فرط استغراقهم فى المادة التاريخية قد صاروا جزء منها ، وسيطرت عليهم المادة وأحداث التاريخ ، فتحولوا من موقف الدارس إلى موقف المشارك ، رغم أن الحدث انتهى وصار عصيا على المشاركة بطبيعة الحال . كما نجد من صانعى السياسة من يرجعون إلى أحداث الماضى تأثيرا لمواقفهم الحاضرة ، ويتناولون أحداث التاريخ لا بمنطق الدارس ولكن بمنطق الدعاية، ويقوده ذلك إلى نقل التاريخ إلى الحاضر كما لو كانت أحداثه أحداثا جارية يجرى الصراع حول تشكيلها .

إننا إذا نظرنا إلى مواقف المحافظين والمجددين فى الفكر الإسلامى فى أوائل القرن العشرين، أمكن أن نشاهد نوعين من التصدى لمواقف هؤلاء وهؤلاء، فريق منا يعرض وقائع الخلاف بين المحافظين والمجددين فى ذلك الوقت، كما لو أنه يحيى فى تلك الفترة البعيدة، فينحاز إلى اتجاه منها يدافع عنه ويبرز مناقبه ويهاجم خصومه، والعكس، وفريق آخر يتصدى لهذا الأمر عينه بمراجعة أسبابه وتحليل وقائعه وتتبع نتائجه، وقد يجد خيرا لدى كلا الفريقين أو يجد مايعيبه عليهما معا، وذلك بأسلوب يسع الأمر جميعه ويسع المشكل التاريخى بطرفيه ويستخلص خيرهما مما عداه ، وأنا عن نفسى أشعر بانتمائى إليهما معا . وأدرك بواعثهما وان اختلفا ، وإن تقاتلا ، كان همُّ المحافظين أن يحفظوا أصول العقيدة ألا تجتث فى مواجهة ريح مزعزع ، ويظهر لنا اليوم إلى أى حد صح تقديرهم من أنه كان ريحا مزعزعا. وكان هم المجددين أن يمدوا الفكر إلى ما يلاءم أوضاع واقع متغير. ما يدفع حركة النهوض والارتقاء ، وكانت دعوتهم صائبة ، فما من وجود نضمن بقاءه الا بالتجديد والنماء .

حدث آخر كالاحتلال الانجليزى لمصر سنة ١٨٨٢ ، يتناوله الفريق الأول بالحماس للثورة والالم لهزيمتها ، أى أنه «يؤيد» ثورة عرابى ويهاجم «الانجليز والخديو» ويكشف مؤامراتهم ، إلى آخر ذلك مما يعتبر صناعة للحدث وليس دراسة له . وفريق آخر لا ينسى أنه يتعامل مع غير أحداث وقته ، وأنه يفحص وقائع وقت آخر ، فيتناول أحداث ثورة عرابى والاحتلال البريطانى بالبحث لا بالتأييد أو الهجوم وبادراك جوانب القوة والضعف فى كل ، وتحليل الظواهر وغير ذلك . هنا نحن لا نحب ولا نكره لأننا أمام تجربة تاريخية ، والتجربة لا تحب ولا تكره ، ولكنها تفحص . وهنا يكون للهزيمة ما للنصر من فائدة إذا أمكن استخلاص الدروس منها للحاضر والمستقبل . وما ضاع من مالك ومن وقتك ما علمك .

(٣)

أنه بتتبع مراحل الحركة الوطنية فى مصر منذ أحمد عرابى ، نلحظ أن هناك أفرادا زعماء ومؤسسات

سياسية تداولت قيادتها ، فى كل من هذه المراحل ، أحمد عرابى وثورته ثم مصطفى كامل والحزب الوطنى ثم الوفد وثورة ١٩١٩ ثم جمال عبدالناصر وثورة ٢٣ يوليو . ووجه الملاحظة أن كل قيادة جديدة فى مرحلة جديدة كانت تهاجم صنيع القيادة السابقة فى المرحلة السابقة . ولعل سبب ذلك راجع إلى أن كل مرحلة جديدة كانت تؤكد على انسلاخها من المرحلة السابقة وأوضاعها وظروفها ، وتؤكد القيادة المستحدثة على ما يميزها عن سلفها من نظرة مغايرة لما سلف . وفكرة تأكيد التمايز كانت تفرض نفسها لتحقيق الانسلاخ وتغيير وجهات الناس وأفكارهم ورؤيتهم .

هكذا كان مصطفى كامل وصحبه يرون فى أحمد عرابى ما لا يرضيه ولا يرضينا الآن ، وهكذا كان وفد ١٩١٩ فيما يراه عن الحزب الوطنى ، وهكذا نظرت ثورة ٢٣ يوليو إلى عهد قيادة الوفد للحركة الوطنية السابق عليها .

ونحن إذا اقمنا تاريخنا على أساس رأى مصطفى كامل والحزب الوطنى فى أحمد عرابى ، وعلى أساس رأى سعد زغلول والوفد فى الحزب الوطنى وعلى أساس رأى جمال عبدالناصر وثورة ٢٣ يوليو فى سعد

والوفد ، إذا فعلنا ذلك فقد صار تاريخنا أنقاضا على أنقاض .

على أنه مع تحقق البعد الكافى عن الأحداث المعيشة وأيلولة الأحداث إلى مجال التاريخ ، نبدأ نرى وشائج الاتصال والترابط بين كل مرحلة وما سبقها ، وأثرها فيما تلاها ، فلا يمكننا أن نتصور حركة الوفد منذ ١٩١٩ دون أن يسبقه جهود الحزب الوطنى بزعامة مصطفى كامل ومحمد فريد، كما لا يمكن تصور التطور الذى أجرته ثورة ٢٣ يوليو على الحركة الوطنية دون معرفة الجهد الشاق الذى جرى على أيدى من سبقه على مدى الثلاثين سنة السابقة منذ قيام ثورة ١٩١٩ وظهور قيادة الوفد للحركة الوطنية، ثم تنظيمات فى الثلاثينات والاربعينات كحركة الاخوان المسلمين ومصر الفتاة والحركات التى نادت بالاشتراكية . إن تاريخنا افسح من أن تدعى قوة وحيدة أنها صاحبته، وهو أصلب من أن تتقاسمه التيارات السياسية لتسيطر كل منها على شريحة منه .

(٤)

وبهذا يثور جدال تاريخى ، ويستغل فى الخلافات بين التيارات السياسية ، حتى يصير أقرب للتراشق

بالسهام ، ولتختلف التيارات السياسية بين بعضها البعض فى نظرتها للحاضر وللمستقبل ، وكل منها يقدم رؤيته فى بناء المجتمع وحل مشاكله ، ويدعو لها . والراجح أن هذه الرؤية تؤثر فى نوع نظرة كل تيار لأحداث الماضى وتفسيرها وتقويمها لأدوار الرجال والمؤسسات، ولكن هناك فرق بين الخلاف فى النظرة لأحداث الماضى وبين الصراع حول تلك الأحداث .

وعلينا أن نعرف أن الماضى كله إرث للأمة كلها ، والتاريخ كالحدود الجغرافية لا ينبغى أن تكون عرضة للاستخدام فى المعارك السياسية الجارية ، وفى الصراعات اليومية، والتاريخ إرث شائع لبنى الوطن جميعا، مع اختلاف أديانهم وأحزابهم ، وجماعاتهم السياسية وتياراتهم الفكرية وفئاتهم الاجتماعية. وهو إرث لا تجوز قسمته . ونحن منسوبون جميعا إلى تلك الحركات الكبرى التى عرفها تاريخنا الوطنى ، وليس لأحد فينا - فرداً كان أو مؤسسة أو إتجاه - أن يدعى أنه أولى من غيره بأى من تلك الحركات وبالانتساب إليها، ونحن جميعا شركاء فيما نكسبه من منجزاتها وما نعانيه من انتكاساتها .

ومن غير المفهوم ، ان تسعى التيارات السياسية القائمة إلى أن تتقاسم الملك التاريخى الوطنى ، لينفرد كل منها بقطعة منه . فالوفد يستقل بسعد والنحاس وثورة ١٩١٩ ، والناصريون يستقلون بعبد الناصر وثورة ٢٣ يوليو ، والحركة الاسلامية تستقل بالاخوان المسلمين وحسن البنا - وهكذا ، وينقسم التاريخ تواريخ وتتصارع مراحله وهيئاته .

إن هذا المسلك لا تقوم به أمة فى حاضرها ولا فى مستقبلها ، لأن الأمة الواحدة ينبغى أن تكون ذات تاريخ واحد ، كما أنها ذات نطاق واحد يضم جماعتها رغم ما بين فئات هذه الجماعة من اختلافات .

طارق البشرى

أولا
من وجوه التيار القومى

١ – محمد طلعت حرب
٢ – أحمد لطفى السيد
٣ – محمد حسنين هيكل (١)
محمد حسنين هيكل (٢)
٤ – د . عبد العظيم أنيس

محمد طلعت حرب
وخلفيته الثقافية

عندما نقرأ فى كتب الأعلام والقواميس والموسوعات عن طلعت حرب، نعرف أنه «زعيم مصر الاقتصادى» كما ورد فى «الأعلام» للزركلى، أو أنه «رائد نهضة مصر الاقتصادية والصناعية»، كما ورد فى موسوعة أعلام مصر فى القرن العشرين، ثم نعرف طبعاً أنه هو الذى أنشأ بنك مصر، وما أدرانا ما بنك مصر فى حياة مصر الاقتصادية على مدى النصف الأوسط من القرن العشرين، من العشرينات الى السبعينات.

هو المؤسسة التى نقلت مصر عبر العشرينات والثلاثينات والاربعينات، نقلتها من الاقتصاد الفردى إلى الاقتصاد الذى تديره شركات المساهمة، ومن المشروعات الاقتصادية التى يبنيها الأجانب ويديرونها إلى المشروعات المثيلة التى يملكها الوطنيون ويديرونها ويوجهونها وجه الصالح الوطنى المصرى العام. ومن الورش الصناعيّة الصغيرة الى مثل مصانع المحلة الكبرى للغزل والنسيج، التى تشغل مدينة بكاملها. ومن المشروعات المعزول كل منها إلي المشروعات المتكاملة أفقيا ورأسياً.

رجل كهذا، عندما نفتش عن تاريخه العملى، فلابد أن نتوقع أن نجده بين رجال الأعمال الاقحاح، بين عمليات البيع والشراء

وحركات التأسيس والبناء وميزانيات الشركات بما تثبت من أرباح وخسائر، وهو كان كذلك، فضلاً عن تكوينه، الادارى والاقتصادى. وعندما ننقب عن تشكله الثقافى، فلابد أن نتوقع أن نجده فى مجال الاقتصاد وادارة الأعمال، ولكننا هنا لا نجده كذلك بالضبط، أو لا تجده مقصور الاهتمام والانتاج بهذا المجال فيما كتب من كتب.

اسمه «محمد طلعت»، ابن حسن محمد حرب، ولد فى ١٨٦٧ بقصر الشوق فى حى الجمالية، وتوفى فى ١٩٤١. وكان أبوه من موظفى مصلحة السكة الحديد، وأصله من ميت أبو على من محافظة الشرقية. وهو فيما يقول الزركلى له وجه نسب بقبائل حرب التى تقطن فى الحجاز بين الحرمين الشريفين. واهتمامه بهذا الأصل أمر ينبغى وضعه فى الاعتبار باعتباره من مكوناته الثقافية الواعية. كما أن اشتغال أبيه فى مصلحة السكة الحديد، أمر يجب الاعتبار به أيضاً، لأن السكة الحديد فى ذلك الوقت المبكر فى سبعينات القرن التاسع عشر، كانت من المشروعات الحديثة فى مصر من حيث الآلة المتحركة ومن حيث الادارة الحديثة.

خبرة ادارة المشروعات

تخرج طلعت حرب فى مدرسة الحقوق الخديوية سنة ١٨٨٩،

واشتغل بقلم القضايا «بالدائرة السنية» وهى الجهة التى كانت تدير الأملاك الخديوية الخاصة، وهى أملاك شاسعة من الأراضى الزراعية وغيرها، وكان يتبعها من الأراضى الزراعية فى ١٨٨٠ نحو ٥٠٠ ألف فدان فضلاً عن العقارات الأخرى، ثم خلف محمد فريد فى إدارة أقلام القضايا بالدائرة. ثم انتقل مديراً للمركز الرئيسى بالقاهرة لشركة وادى كوم امبو، وكانت تملك عشرات الآلاف من الأفدنة فى بداية القرن العشرين. ثم جمع بين ذلك وبين ادارة شركة التعاون المالى، ثم إدارة الشركة العقارية المصرية التى أنشأها سوارس ورولو وقطاوى ومنشة وغيرهم، كما أدار دائرة محمد سلطان باشا لما ورثها عمر سلطان.

كان هذا هو بعض النشاط «المهنى» الذى مارسه طلعت حرب خلال المدة من تخرجه فى ١٨٨٩ حتى الحرب العالمية الأولى (نحو سنة ١٩١٤)، أى خلال ربع قرن. وهى خبرة ادارة مشروعات اقتصادية يتخذ بعضها شكلاً حديثا مثل شركات المساهمة، وهى تعتمد على مايسمى بنظم الادارة غير الشخصية (أو البيروقراطية الحديثة) التى عرفتها النظم الغربية وتبلورت على مدى القرن التاسع عشر. وهى خبرة مرن عليها وتلقاها فى صورها العملية من مجموعة من المديرين الأجانب الذين وجدوا فى ذلك الوقت بالدائرة السنية، كما تلقاها من مؤسسى وأصحاب ومديرى

الشركات التى أدارها مثل كوم أمبو والشركة العقارية، وآن أصحاب الشركة العقارية (المسمين من قبل) كان أهمهم من مؤسسى البنك الأهلى المصرى فى ١٨٩٨، بما يشير إلى نوع الخبرات الفنية التى انتقلت اليه فى ذلك الوقت عن البنوك وأعمالها، ومن هؤلاء سوارس ورولو.. الخ.

هذا من ناحية الاشارة الى التأهل المهنى فى ادارة المشروعات الاقتصادية وأعمال البنوك. آما من ناحية الثقافة العامة المكونة لطلعت حرب، فهذا ما نلحظه فى الكتب التى ألفها، فى المرحلة الأولى من عمره، مرحلة ما قبل إنشاء بنك مصر. وهى مايعنينا فى هذا الحديث.

الاهتمام بتاريخ العرب والاسلام

إن أول ما عرفنا من كتبه هو كتاب «تاريخ دول العرب والاسلام» صدرت طبعته الأولى فى ١٨٩٧ (١٣١٥ هجرية)، وصدرت الطبعة الثانية له فى ١٩٠٥ (١٣٢٣ هـ) صدرت مزيدة ومنقحة، بما يعنى أنه ظل موصول الاهتمام بهذا الموضوع. ولكن ماصدر من الكتاب هو الجزء الأول فقط من بين أربعة أجزاء كان يزمع اتمام الموضوع بها. والجزء الأول الذى صدر هو عن تاريخ العرب من قبل الاسلام الى عصر الخلفاء الراشدين. والثانى كان يزمع تخصيصه عن المرحلة من دولة الخلفاء الراشدين الى سقوط

بغداد، والثالث عن الدول التى انشقت من دولة بنى العباس ودول الاسلام فى الأندلس، والرابع عن تاريخ الدولة العثمانية.

وأشار في مقدمة الطبعة الأولى للجزء الأول الوحيد الذى صدر، الى مايراه من أهمية فى كتابة التاريخ للنهوض بالأمم، وأكد مدى الاحتياج لهذه الكتب من الناشئة مما ألجاه الى إعادة طبع هذا الجزء، وارفق بمقدمته نص خطاب وجهه إليه الشاعر حفنى ناصف يستحثه فيه على اكمال كتابه، أما الكتاب ذاته فهو يتكلم عن عرب ما قبل الاسلام من حيث انسابهم ونظمهم الاجتماعية وحروبهم وأنشطتهم، ثم يتكلم عن «العرب البائدة» مثل قوم عاد وثمود، ثم عن «العرب الباقية» ومنهم العرب المتعربة الذين وجدوا فى اليمن فى الأساس، ثم العرب المستعربة الذين انحدروا من اسماعيل عليه السلام وبنى جرهم. ثم خص الثلث الاخير من الكتاب لوقائع البعثة المحمدية بالاسلام، منذ ولد رسول الله صلى عليه وسلم حتى وفاته، وتكلم عن اعجاز القرآن وأوضاع الدين الاسلامى وانتشار الاسلام السريع. (الكتاب فى نحو ٣٨٠ صفحة من القطع الصغير).

تربية المرأة والحجاب

أما كتابه الثانى، فقد أصدره فى ١٨٩٩ (١٣١٧ هـ)، وهو بعنوان «تربية المرأة والحجاب»، كتبه ردا على كتاب تحرير المرأة

الذى أصدره قاسم أمين فى السنة ذاتها. والكتاب ينتقد رأى قاسم أمين فيما يدعو إليه من رفع الحجاب ووجوب الاختلاط. ويذكر طلعت حرب أن كتاب «تحرير المرأة» عندما صدر انقسم الناس حزبين بشأنه، حزب يرى رأى المؤلف و«هم قلائل يعدون علّى الأصابع»، والحزب الآخر «وهو الأعظم عددا» اجمع على استهجان ماورد بالكتاب، ولكن طلعت حرب يجمع الحزبين فى مسلمة واحدة بقوله «الحمد لله إن الدين لا يمنع مطلقا من تعليم المرأة وتربيتها وتهذيبها بل هو يحض على ذلك».

دافع طلعت حرب عن الحجاب، وأوغل فى الدفاع عنه، بادئا بمأثورات تنسب الى السيدة فاطمة الزهراء والامام على وإلى الحسن بن على. وتكلم عن التربية ووجوبها. وقسمها أنواعا ثلاثة، الأولى تربية البيت، والثانية تربية الموافقة لاحوال الأمة وطريقة ادارتها والاصول الحسنة التى تجرى فى الأوطان، عسكرية كانت أو تجارية أو زراعية، فاذا كانت طبيعة البلد عسكرية وجب تربية الذكور على ذلك وتربية البنات على محبة الشجاعة والشجعان ليشجعن الأبناء على ذلك، والنوع الثالث هو التعليم وهو بالنسبة للمرأة، يفيدها فى شئونها التى تنشط فيها بالنسبة لبيتها وأولادها. وهو يستحسن أن يكون الحجاب شاملا فلا يظهر الا العينين.

وأيا ما كانت وجوه اختلاف الرأى مع ما أثبته طلعت حرب فى هذا الشأن بالنسبة لحجاب المرأة، فان مما يلفت النظر فى موقفه هو ما أثبته فى مقدمة الكتاب من ربط بين هذا الموقف وبين المناخ السياسى العام، اذ يقول «أخذنا نسآل ونتساءل ونبحث ونتناظر حتى علمنا أن معظم هياج الرأى العام على حضرة المؤلف (قاسم أمين) مما هو راسخ فى أذهانهم من أن رفع الحجاب والاختلاط كليهما أمنية تتمناها أوربا من قديم الزمان لغاية فى النفس يدركها كل من وقف على مقاصد أوربا بالعالم الاسلامى...»، واستشهد فى ذلك بمقال ورد فى الصحف وقتها وفيه أن الاوربيين مثلا «يعلمون حق العلم أنه لم يبق حائل يحول دون هدم المجتمع الاسلامى - فى المشرق لا فى مصر وحدها - الا أن يطرأ على المرأة المسلمة التحويل بل الفساد الذى عم الرجال فى المشرق».

وينقل عن ذات المصدر أيضاً «أن الأوربيين دائبون عاملون على التنفير من حالة المرأة المسلمة وما هى عليه من الشقاء لتقوى كلمتهم فيتداخلون يوماً ما بالقوة باسم المروءة ليحملوا دول الاسلام على تغيير حالة المرأة، فيتم لهم الغرض الخفى الكامن فى نفوسهم، كما تداخلوا من قبل باسم الانسانية والعهد ليس ببعيد فى مسألة الرق».

فهو يريد أن يقول إن الغرب باسم محاربة الرق استعمر بلادا،

وانه اليوم باسم تحرير المرأة يريد أن يستعمر بلادا أخرى، ويتدخل بالقوة في شئونها.. ومن هنا نلحظ موقفا سياسيا لطلعت حرب ضد الاستعمار الغربى، كما نلحظ فهما منه للتوظيف السياسى للثقافة وللعلاقات الاجتماعية، الذى يتبعه الغرب لتحقيق أطماعه فى بلادنا، والتوسل بالشعارات النبيلة لتحقيق أهدافه غير النبيلة.

ولذلك فإن طلعت حرب الذى دافع فى كتابه هذا عن حجاب المرأة واستحسن قصر نشاطها على شئون البيت والأبناء، قد انفتحت بعد ذلك مشروعاته الاقتصادية الوطنية لعمل المرأة بكثافة نسبية واضحة، وذلك من العشرينات وما بعدها.

رد على قاسم أمين

ثم يرد الكتاب الثانى لطلعت حرب فى ذات الموضوع وهو كتاب «فصل الخطاب فى المرأة والحجاب» أصدره فى سنه ١٩٠١ (١٣١٩ هـ). وجاء هذا الكتاب أيضاً ردا على الكتاب الثانى لقاسم أمين «المرأة الجديدة». وركز فى هذا الكتاب على أقوال للشيخ محمد عبده عن المرأة ودورها، وعلى ردود السيد رشيد رضا فى مجلة المنار على كتاب قاسم أمين، كما أشار الى آراء سابقة لقاسم أمين عن المرأة تغاير ما تبناه فى كتابيه وتسبقهما، لا فى الرأى الذى ساقه بقدر ماهو فى تصوير وضع المرأة المصرية،

وكانت صورة المرأة لدى قاسم أمين في كتاباته السابقة هذه التي نشرها في ١٨٩٤ ردا على ما كتبه اللورد داركور، كانت أحسن من صورتها في كتابي قاسم أمين نفسه اللاحقين.

أعجبني من مقدمة طلعت حرب لكتابه الثاني هذا، قوله إن أحد من تصدوا بالتأييد لقاسم أمين أسماه «لوثر الشرق». وعلق طلعت حرب على هذه التسمية بقوله: «أن لو كان عند كاتبها اطلاع على أن من رجال الدين الاسلامي من قام يدفع الخرافات الدخيلة مثل ابن تيمية أو الغزالي، لانتحل واحدا من هذه الاسماء بدلا من اسم «لوثر»، ومن هنا تظهر فراسة طلعت حرب الثقافية، كما يظهر ذلك من مؤلفاته هذه أيا كان الرأى في موضوع المرأة ذاته، إن طلعت حرب كان صاحب تكوين استقلالى متكامل، وتبلورت شخصيته العامة على هذا التكوين الاستقلالى المتكامل، بجوانبه السياسية الاجتماعية الثقافية، وهو يرتكز في بدايته على التكوين الاستقلالى الثقافي الذى ظهر في هذه الكتابات، ثم تتركز نهاياته في التشكل الاستقلالى في مجال الاقتصاد.

***

ينتقل طلعت حرب في ١٩١٠ (١٣٢٨ هـ) الي كتاب أخر هو «قناة السويس»، كانت شركة قناة السويس قدمت للحكومة مشروعا لمد امتياز الشركة علي القناة أربعين سنة بعد انتهاء مدة

امتيازها فى ١٩٦٨، فيصير انتهاء الامتياز فى ٢٠٠٨، وكشف محمد فريد زعيم الحزب الوطنى وقتها عن وقائع هذا الاقتراح وعن ميل الحكومة الى قبوله، وذلك فى صحيفة اللواء، وانتبه الرأى العام المصرى الوطنى لهذا الأمر، واشتد الجدل حوله، وتصاعد السخط على الحكومة حذر أن تقبل المشروع، واغتيل بطرس باشا غالى رئيس الوزراء على يد وطنى مصرى، وشكل محمد سعيد باشا الوزارة واضطر إلى طرح المشروع على هيئة الجمعية العمومية - التشكيل النيابى شبه البرلمانى - مع وعد بأن تلتزم الحكومة بتنفيذ ما تقرره الجمعية من الرفض أو القبول، ورغم أن قراراتها فى الأساس قرارات استشارية إلا ان الحكومة ألزمت نفسها بما ستقرره الجمعية.. وانتهت الجمعية إلى رفض المشروع، ببيان كان آية فى الدقة والموضوعية والدراسة المستقبلية الناضجة، فضلا عن كونه كان آية فى الوطنية.

دراسة واقعية حول قناة السويس

فى هذا السياق أعد طلعت كتابه «قناة السويس» ونشره فى فبراير من هذه السنة، تكلم فى البداية عن فكرة توصيل البحر الأبيض المتوسط بالبحر الأحمر عبر التاريخ، وبخاصة منذ عهد محمد على، وموقف الانجليز والفرنسيين من ذلك وموقف محمد على، ثم وقائع تأسيس شركة القناة فى سنة ١٨٥٨، ثم تكلم عن

وقائع تنفيذ المشروع منذ تأسست الشركة. حتى كمل المشروع وحفرت القناة وتهيأت للأفتتاح فى ١٨٦٩. كان قد مضى على هذه الوقائع أربعين سنة فلم تعد تفاصيلها عالقة فى ذاكرة الجيل الذى عرض عليه اقتراح مد الامتياز. ثم تحدث فى الباب الثانى عن حالة الشركة فى دور الاستغلال وما لقيت من صعوبات مالية فى البداية، واضطرار مصر لبيع اسهمها في الشركة الى انجلترا، واضطرارها الى بيع حصتها فى الارباح أيضاً بحيث لم يعد لها من أمر المشروع فائدة، واحتلال انجلترا لمصر وللقناة فى ١٨٨٢. والمؤتمرات التى عقدت بين الدول ذات المصالح والمعاهدات التى أبرمت، سواء فى ١٨٨٥ أو فى ١٨٨٨، وعرض للحالة الحاضرة فى ١٩١٠ للقناة، من حيث ايراداتها ومصروفاتها وديونها وماتساويه القناة، وما خسرته مصر من القناة ومن بيع أسهمها وحصتها فى الأرباح.

ثم أفرد الباب الثالث والأخير لنوع من دراسات الجدوى الاقتصادية للمشروع المقدم، باقتراح مد أجل امتياز الشركة أربعين سنة أخرى، وكانت الشركة تغرى حكومة مصر على قبول اقتراح المد عن طريق منحها حصة من الربح تتزايد كل عدد من السنوات حتى تصل إلى نصف ربح الشركة فى فترة المد. فعرض لاحتمال زيادة دخل القناة وما يتوقع فى ذلك، والاحتمالات

الخاصة بمصروفات الشركة، وما يتوقع بشأنها، وعرض للمحاذير الخاصة بالتوقع فى هذا الشأن من حيث قيام طرق للتجارة بديلة لها أو منافسة لها، سواء كانت طرقا برية أو قناة بنما فى أمريكا الجنوبية أو سكة حديد بغداد، ووضع امكانات التقدير الرقمى لدخل القناة ومجموع ما ستغنمه مصر من الاقتراح حتى تمام انتهاء فترة المد فى ٢٠٠٨، ومجموع ما ستغنمه آن لم توافق على الاقتراح، وذلك عندما تؤول اليها القناة خالصة لها خلال السنوات الأربعين من انتهاء المدة الأصلية للامتياز فى ١٩٦٨ وعلى السنوات الأربعين التالية.

وكان هذا الكتاب دراسة واقعية تطبيقية واقتصادية طريفة وجديدة، فيما يبدو لى بالنظر إلى الفكر المتداول فى ذلك الوقت، بطابعه الانشائى وأسلوبه الخطابى وعدم اعتنائه بالتفاصيل ولا بحسابات الأرقام والتقديرات الرقمية. كان الكتاب فكرا جديرا يهيئ صاحبه لأن يكون رائداً فى بناء المشروعات الاقتصادية التى تقوم بها نهضة معاصرة في بلده. ويبدو لى أن الطابع العلمى الموضوعى المستقبلى الذى انصبغ به بيان الجمعية العمومية فى رفضها هذا المشروع. كان مستفيدا من عروض طلعت حرب فى هذا الشأن، ومن أطروحات من هم على شاكلته.

***

في سنة ١٩١١ عقد ما أسمي «المؤتمر المصرى الأول» الذى ناقش الوضع الطائفى فى مصر، ثم انتقل سريعا إلى عرض ما رأه أعضاؤه من مشروعات للنهوض الاجتماعى والاقتصادى لمصر، وكان من أهم المؤتمرات الأهلية التي عقدت فى مصر فى هذا القرن العشرين، فيما يبدو لى. وكان هو ما رسم اطار المشروع النهضوى الاجتماعى والاقتصادى لمصر على مدى السنوات الخمسين التالية: وتحقق منه ما هيأ مصر لنقلة نهضوية أخرى فى النصف الثانى من القرن ذاته.

لم يحضر طلعت حرب هذا المؤتمر، رغم أنه هو المؤتمر الذى ولد فيه مشروع البنك الوطنى المصرى ولادته الشرعية من «الأمة المصرية».. كانت مصر خارجة من أزمة مالية طحنت الكثير من ثرواتها فى ١٩٠٧، وكان البنك الأهلى الذى يقوم بوظائف البنك المركزى بنكا انجليزيا، والبنوك الأخرى كلها أجنبية، والثروات المصرية مرتهنة فى هذه البنوك أو مهددة منها. واقترح الأعضاء أن يشترى الأهالى الديون التى على حكومتهم للمقرضين الأجانب، وانشاء نقابات للتعاون الزراعى (جمعيات تعاونية) وانشاء مستودعات للتأمين (شركات تامين) مع تشجيع الصناعة وحمايتها وتأسيس الشركات.. ولكن المطلب الذى حكم غيره من المطالب وترأسها جميعاً وتوفر له اجماع الحاضرين، هو مطلب انشاء

مصرف وطنى مصرى برءوس أموال مصرية كلها وتكون ادارته العليا مصرية كلها. وجد هذا القرار التصفيق الحاد المتكرر واقتراح الاكتتاب الفورى له، وتقديم الأموال العينية لضمان الودائع به.

كان طلعت حرب فى خارج مصر في ذلك الوقت. وبعد عودته أصدر كتابا في سنة ١٩١٣ (١٣٣١هـ) بعنوان «علاج مصر الاقتصادى وانشاء بنك للمصريين» عرض فى هذا الكتاب للحالة الاقتصادية فى مصر منذ عهد الخديو اسماعيل، مع عرض فكرة انشاء بنك مصرى بشكل أكثر تفصيلا ودراسة مما ثار فى المؤتمر.

والحال أنه فى سنة ١٩١٤ انشئت لجنة للتجارة والصناعة، صارت بعد ذلك مصلحة ثم وزارة من وزارات الدولة، وكانت برئاسة اسماعيل صدقى، وفيها محمد طلعت حرب. وفى سنة ١٩١٦ أعد طلعت حرب ويوسف أصلان قطاوى تقريراً صدر باسم اللجنة، وهو تقرير اشتهر فى التاريخ الاقتصادى لمصر، لما رسمه من طريق للنهوض الاقتصادى.

ولكن، هنا نكون دخلنا فى تاريخ بنك مصر وطلعت حرب رجل الاقتصاد والأعمال، وهو ما يجاوز الحدود المرسومة لهذا المقال.

الاستقلال الكامل للوطن

الخلاصة التى أريد أن اشير اليها، فى معرض بيان الاسس

الثقافية لطلعت حرب ومنهجه فى النظر إلى الأمور. فهو كما سبقت الاشارة قد تبلورت رؤيته وتفكيره ودوافعه فى العمل العام، تبلورت على أساس الموقف الاستقلالى الوطنى المتكامل، وهو موقف يبدأ بالتشكل الثقافى على أساس من العقيدة ومن التاريخ الحضارى العام، وهو موقف يضم الجانب السياسى الى الجوانب الثقافية الحضارية والعقيدية التى تحدد الهوية الذاتية، ويضم إلى ذلك خبرة النشاط العملى فى مجال أعمال المال والادارة.

ويكامل هذا التشكل اختار مجال الاقتصاد وادارة الاعمال ليبذل فيه نشاطه الوطنى خدمة لبلده وجماعته، فهو لم يكن مجرد تاجر يريد الربح المادى وحده واكتشف وجوه الربحية المادية فى تكوين البنوك الوطنية والشركات الصناعية، ولكنه بدأ بالنظر الوطنى الشامل ثم تخصص فى هذه الجوانب يبذل فيها جهوده لخدمة جماعته.

ولذلك، فإذا كان من حق سعد زغلول ومن بعده مصطفى النحاس أن يطلق على كل منهما فى عصره أنه الزعيم السياسى للجماعة المصرية خلال فترة مابين ١٩١٩و١٩٥٢ ، فإن من حق طلعت حرب أن يطلق عليه أنه الزعيم الاقتصادى للجماعة المصرية فى ذات الفترة. والفارق هو فارق بين مجالين. مجال السياسة ومجال الاقتصاد. والفارق ايضا هو فارق مابين عموم مجال السياسة وخصوص مجال الاقتصاد. بمعنى أن ثمة زعامة عامة

وثمة زعامة نوعية خاصة فى مجال أخص، وهنا نجد طلعت حرب.

ومما نستفيده من دروس طلعت حرب، أنه مع زعامته لحركة التحرير الوطنى فى مجال الاقتصاد، لم يكن حزبيا ولم يكن منتميا الى حزب الوفد الذى كان يقود حركة التحرير السياسى فى حينه، ذلك أن لكل مجال رجاله، وأن من المستحسن أن تتميز مجالات النشاط النوعية المختلفة بحيث يكاد يستقل كل مجال برجاله ونوع سياساته ومجالات نشاطه وأساليب حركته وأنماط تحالفاته، فليس من صالح مجال الاقتصاد الوطنى فى تنافسه مع قوى الاقتصاد الاجنبى أن يثقل كاهله بأعباء خصومات الساسة والسياسيين فى مجال التنافس على الحكم وقد تتداخل دوائر النشاط أو تتقاطع، وقد تختلف وجوه النشاط وتتعارض فى بعض الأحايين. ولكن سيبقى مجال التغذية المتبادلة بين كل من هذه المجالات التى تتفق فى الوجهة والهدف العام.

إن محمد كامل البنا سكرتير مصطفى النحاس، يحكى فى المذكرات التى أعدها النحاس أنه لما وقع النحاس فى ضائقة مالية شديدة بسبب عداء حكومة اسماعيل صدقى في بداية الثلاثينات فوجئ بأن بنك مصر يخصص له قرضا يكفيه نفقاته كلها، وذلك بضمان شخصى، ولما قال النحاس أن ليس لديه ضمان يقدمه عن القرض، رد عليه طلعت حرب أن الأمة استأمنتك على مصيرها، أفلا يستأمنك البنك على قرض بخمسة آلاف جنيه.

والخلاصة التى تظهر من متابعة أعمال طلعت حرب هى كما يلى:

أ ـ إلمام عميق الأثر فى نفسه بالثقافة الإسلامية العربية، وموقف حضارى وإنسانى منحاز إليها، وقد انعكس ذلك فى الشركات التى كونها ومنها شركة للطباعة وشركة للسينما، ومسرح، وكذلك فى الطراز الاسلامى الفنى لمبانى البنك.

ب – لعل هذا الاثر العميق هو ما جعله سريع الانفتاح فى نشاطه الاقتصادى على البلاد العربية، سواء سوريا أو العراق أو السعودية أو السودان أو غيرها.

جـ – إلمام تاريخى وسياسى معاصر بطبيعة العلاقة الاستعمارية مع الغرب وموقف منحاز الى القضية الوطنية لمصر ولشعوب الشرق (كان يقصد بهذه العبارة وقتها البلاد العربية الشرقية) وموقف استقلالى متكامل يجمع بين شئون السياسة والمجتمع والاقتصاد والثقافة.

د – منهج تاريخى فى بحث المشاكل الواقعية وتدقيق فى التفاصيل الموضوعية.

هـ – نظر إلى المشاكل فى صورتها التطبيقية والملموسة والتماس الحلول لها في هذا الاطار.

أحمد لطفى السيد

١٨٧٠ - ١٩٦٣ لمحات من دوره السياسى

نحن عندما نتحدث عن الدور السياسى لأحمد لطفى السيد، يلزم أن نتعرف على مجالات نشاطه السياسى، وذلك فى الإطار الذى يشمل المجالات التى نشط فيها بشكل عام.

وأحمد لطفى السيد عاش ثلاثا وتسعين سنة، ما بين سنة ١٨٧٠ وسنة ١٩٦٣. وتخرج فى مدرسة الحقوق الخديوية فى ١٨٩٤، واشتغل بالنيابة العامة فى صيف السنة ذاتها، وعين وكيلا للنيابة فى ١٨٩٦.

وفى هذا السن المبكر بدأ ينخرط فى العمل السياسى، وساهم فى تأسيس جمعية سرية غرضها تحرير مصر، كان من مؤسسيها صديقه وزميل دراسته عبد العزيز فهمى، ثم اتصل بمصطفى كامل ثم بالخديوى عباس حلمى، واقترح عليه الخديوى أن يسافر إلى سويسرا التى يمكن كسب جنسيتها بالإقامة سنة واحدة، ثم يعود إلى مصر ليستفاد من نشاطه السياسى بمصر وهو متمتع بالامتيازات الأجنبية.

وإذا كانت هذه الفكرة لم تتحقق، فقد تشكل «حزب وطنى» سرى منه ومن بعض زملائه ومن مصطفى كامل ومحمد فريد وبعض رجال الخديوى، وكان الخديوى عباس هو رئيسه. ثم ابتعد

أحـمـد لطفي السـيـد عن هذا النوع من النشـاط، وابتـعـد عن الخديوى، كما ابتعد عن جماعة مصطفى كامل، وكان استقال من النيابة العامة، واشتغل بالمحاماه، ثم إعتزلها بعد بضـعـة أشـهر ليـعـمل بالسـيـاسـة، وتحـرير الجـريدة ومن هذا الوقت بدأ الدور السـيـاسى الذى صـار أحـمـد لطفي السـيـد عـلامـة عليـه، وعن «الجـريدة» ودورها . فـفـى كلمـات قليلة أنشـئت «الجـريدة» بواسطة شركة من اعيـان المصريين من الأسـر ذات الوجاهة من مياسـير المصريين، وكـانت تصـدر عن «حزب الأمـة» مـعبرة عن سيـاسـتـه، وهما معا مشمولين بذات الوضـع الإجتماعى للأعيان والأغنياء.

وكـان لطفي السـيـد هو الداعـى لتشكيل الجـمـاعـة المصـرية بوصفها جماعة سياسية مستقلة ومنفصلة عن أى جماعة سياسية أشـمل، سـواء الجـمـاعـة الإسـلامـيـة أو غـيـرها، وكـانت سـيـاسـة الإحتلال البريطانى تشـجـع هذا النزوع الذى يقطع عروق الإتصال السـيـاسـى لمصـر بدولة الخـلافة الـعـثـمـانية وعن مـبـدأ الجـمـاعـة الإسلامية الأعم. وأن «مصر القاصية» تكون أسلس قياداً.

ومن جهة أخرى كانت سياسة حزب الأمـة و«الجريدة» حـسـبـمـا بلورها أحمد لطفي السيد فى كتاباته، هى التدرج فى استـخـلاص الاسـتـقـلال السـيـاسـى لمصر من الانجليـز وقطع الصلة مـع الدولة العثمانية واثارة الخلاف مع الخديوى. وأن الصياغة المعروفة التى

صاغ بها هذا الموقف، هو أن مصر تخضع لسلطة الخديوى الشرعية ولسلطة الانجليز الفعلية، وأن هدف الآمة هو الظهور بين هاتين السلطتين بوصفها قوة ثالثة بينهم، وقوة مشاركة. والأمة عنده هى سراة البلاد وأعيانها وأسرها ذات النفوذ والمضاء.

هذا الطرح للمسألة الوطنية كان جذيدا، والمصريون من قبلها اعتادوا النظر إلى أنفسهم باعتبارهم جزء من الجماعة السياسية الإسلامية، فجاء هذا التصور الفكرى حسبما بلوره أحمد لطفى السيد، جاء ليضع مصر فى تصور المصريين بحسبانها جماعة سياسة مستقلة عن غيرها، وباعتبار أنه لا الدين الإسلامى ولا اللغة العربية مما يجمعها إلى غيرها من شعوب الإسلام أو شعوب العربية.

وهذا الطرح أيضا لم يرض طموحات المصريين، بالنسبة لمطلبهم أجلاء القوات العسكرية البريطانية عن أرض مصر أو كف الهيمنة الانجليزية على الإرادة السياسية المصرية، مما كان يدعو اليه الحزب الوطنى الذى قاده مصطفى كامل، ومن بعده محمد فريد، وقد بلور أحمد لطفى السيد ، بعقليته المنطقية التأصيلية، بلور الرؤية الفكرية لمصر بحسبانها جماعة سياسية وبلور النهج السياسى للمصريين بحسبانهم النخب ذات القرار وذات المضاء، وأن سعيهم هو إلى المشاركة فى التقرير والسيادة مع السلطتين

الشرعية والفعلية، ممثلين للأمة.

واذا نظرنا إلى التاريخ المصرى بعينى طائر محلق، نلحظ أن نظرة أحمد لطفى السيد للجماعة المصرية، هى ماساد بعد ذلك لعدد من العقود التالية، وظهر مفهوم سياسى عن «القومية المصرية»، وكان هو الاساس الفكرى ذو الغلبة لعقدين من الزمان أو اكثر، وكان هو الاساس الفكرى الذى احتضن حركة المصريين فى ثورة ١٩١٩ وما تلاها من أحداث العشرينات والثلاثينات، ومن الثلاثينات بدأ التوجه نحو الاسلام أو العروبة ينمو بالتدريج على مدى الاربعينات وما بعدها.

واذا كانت هذه المرحلة فى مصر والمشرق العربى بخاصة، وفى بلاد العرب والمسلمين بعامة وهى مرحلة التفكك للجماعة السياسية وظهور الطابع الاقليمى والقطرى فى حركات سياسية كاملة، بوصفه هو المحدد للجماعات التى تقوم عليها الدول. فإن فكر لطفى السيد فى هذا المجال كان يتميز بأنه كان سابقا وانه كان مؤصلا.

كما أن أساس منهجه فى النشاط السياسى، الذى بناه على التدرج والاعتدال، والنظرة التى بلورها عن أن هدف «الامة» هو المشاركة للسلطتين الشرعية والفعلية، كان أيضا هو المنهج الذى ساد فى توجيهات ثورة ١٩١٩ وما انبنى بعدها من هياكل للأبنية

السياسية ومن قنوات للعمل السياسى.

تبقى نقطة أساسية لم تتحقق من تصوراته، وهو تعريفه للامة. كانت الامة فى نظره هى أعيان البلاد وأسرها، أى ما يمكن أن نسميه الآن بالنخب الاجتماعية، فإن ثورة ١٩١٩ وحزب الوفد الذى تشكل فى سياقها، وما أحدثه كل ذلك من حراك اجتماعى وتقلبات سياسية، إن كل ذلك قد جعل الامة ليست مجرد الاعيان وأسر المياسر من المصريين، ولكنه جعلها هى جموع طوائف الشعب المصرى من فلاحيه وسكان المدن فيه ومثقفيه وطبقاته الوسطى وغيرهم.

وكان هذا الاختلاف فى تحديد «مضمون» الأمة، اختلاف الواقع الحاصل عما تصوره أحمد لطفى السيد، هو ما اكسب «المصرية» مضمونا جديدا او ما اكسب التدرج والاعتدال مفادا آخر، وهو ما تحدد به جوهر الخلاف بين سياسة «الوفد» على يدى سعد زغلول ثم مصطفى النحاس، وسياسة «الأحرار الدستوريين» وفيهم احمد لطفى السيد. والوفد يتفق مع الاحرار الدستوريين فى المصرية بوصفها جامعا سياسيا وفى الاعتدال فى الحصول على الاستقلال الوطنى بالطرق السلمية المشروعة. ولكن الاختلاف فى معنى الامة اكسب «المصرية» و«الاعتدال» معان جد مختلفة، وصار الوفد على نقيض مع الاحرار الدستوريين من ١٩٢٣ حتى ١٩٥٢.

كان أحمد لطفى السيد مفكرا أكثر منه سياسيا حركيا، وعلى مدى حياته السياسية المتطاولة، لا نلحظ فى نشاطه السياسى الا ما يتعلق بالفكر وبلورته. ولطفى السيد يعمل بالسياسة كما يحكى لنا منذ ١٨٩٦ عندما تخرج من مدرسة الحقوق، وذلك حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢. وهو أيضا عاش ثلاثة وتسعين سنة. وكان فى قمة العمل السياسى، من مؤسسى حزب الأمة، ومن مؤسسى الجريدة ورئيس تحريرها، ومن أعضاء الوفد أول نشأته فى ١٩١٨، ومن مؤسسى الاحرار الدستوريين. ولكنه لم يتول قط رئاسة حزب ولا رئاسة وزارة رغم شغل من هم لاحقين عليه فى هذه المجالات، ورغم بروز شخصيته الفكرية والسياسية.

وإذا أردنا أن نحسب فترات نشاطه السياسى الحركى، نلحظ انه كان أمينا لحزب الامة فى سنة ١٩١٨، وحرر «الجريدة» من ١٩١٨ حتى سبتمبر ١٩٢٤، وهى نحو ست سنوات، ثم كان عضوا فى الوفد، ثم كان عضوا بالاحرار الدستوريين فترة ما، دون أن نلحظ نشاطا حركيا فعالا له ثم كان.توليه الوزارة حسبما يلى:-

كان وزيرا للمعارف العمومية من ٧ يونيه ١٩٢٨ إلى ٢ أكتوبر سنه ١٩٢٩، وتولى وزارة الخارجية بالنيابة فى ٣ يونيه سنه ١٩٢٩، ثم كان وزير دولة من ٣٠ ديسمبر سنة ١٩٣٧ إلى ٢٧

إبريل سنة ١٩٣٨، وتولى وزارة المعارف بالنيابة فى ١٤ ابريل سنة ١٩٣٨. ثم كان وزير دولة من ٢٧ ابريل سنة ١٩٣٨ إلى ١٥ مايو سنة ١٩٣٨، ثم وزيرا للداخلية شهرا واحدا من ١٨ مايو سنة ١٩٣٨ إلى ٢٤ يونيه سنة ١٩٣٨، ثم وزير دولة وخارجية من ١٧ فبراير سنة ١٩٤٦ إلى ١١ سبتمبر سنة ١٩٤٦، ونائبا لرئيس الوزراء شهرين من ١١ سبتمبر سنة ١٩٤٦ إلى ١٠ نوفمبر سنة ١٩٤٦ ومجموع هذه المدد كلها لا يجاوز سنتين ونصف السنة.

وفى مقابل ذلك نلحظ انه كان ضمن مجلس ادارة الجامعة المصرية عندما كانت جامعة أهلية، ثم لما صارت حكومية كان أول مدير لها فى ١٩٢٥ وتركها ليتولى الوزارة فى سنة ١٩٢٨، ثم عاد مديرا لها فى أوائل سنة ١٩٣١ ثم استقال فى مارس سنة ١٩٣٢ احتجاجا على التدخل فى شئونها ثم عاد مديرا لها فى ابريل سنة ١٩٣٥، ثم تركها فى اكتوبر سنة ١٩٣٧ ثم تركها إلى الوزارة، ثم عاد إلى الجامعة ثم تركها نهائيا فى ١٩٤١.

وأحمد لطفى السيد قبل ان يعين مديرا للجامعة، تولى ادارة دار الكتب. وهو بعد أن ترك الجامعة، وفى عام ١٩٤٥ عين رئيسا لمجمع اللغة العربية وظل يرأسه حتى توفى فى ١٩٦٣.

ومن هذه البيانات يظهر أين الثقل الاساسى للطفى السيد، فإنه بمقارنة مجموع سنوات شغله منصب الوزير التى لا تزيد عن

سنتين ونصف، نجده شغل منصب مدير الجامعة مددا عديدة خلال ستة عشر عاما من ١٩٢٥ إلى ١٩٤١. وانه رأس مجمع اللغة العربية ثمانية عشر عاما حتى وفاته.

ولكن أثره السياسى الباقى كان هو ما بلوره من أفكار سياسية فى مفتتح القرن العشرين فى ادارته «للجريدة» وبمقالاته التى كان يحررها على صفحاتها، حسبما سبقت لى الاشارة من قبل.

محمد حسنين هيكل (١)
وكتاب العروش والجيوش
الكاتب والكتاب

(١)

الاستاذ محمد حسنين هيكل ، له وضع خاص وفريد فى الحياة السياسية العربية، وفى الفكر السياسى العربى أيضا .

ونحن جيل شباب الخمسينات ، قرأنا له منذ كان صحفيا شابا يقفز إلى مناطق البراكين السياسية ، وما كان أكثرها فى ذلك الوقت فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، فلسطين وإيران واليونان - الخ . ونحن الذين يقرءون كثيرا من أهل هذا الجيل ، يعتبر هيكل من أكثر من قرأنا لهم ،، مقالا أسبوعيا يجاوز صفحة «الأهرام» لمدة لا تقل عن خمسة عشر عاما ، ثم كتابا سنويا يجاوز أربعمائة صفحة ، لأكثر من عشرين سنة تلت . هذا من حيث الكم .

والمتابعة دءوب ، سواء لمقالاته السابقة أو لكتبه الحالية، وهى متابعة ذات دلالة موضوعية، لأن أحدا لا يجبر أحدا على قراءة كتاب تعرضه المكتبات ، وقد قيل قديما أن سبب الاحتفاء بما يكتب يرجع إلى موقعه الفريد من رئاسة الدولة أيام عبدالناصر ومن

مركز اتخاذ القرار. ثم مضت السنون بعد عهد عبدالناصر ، وابتعد بنفسه عن رئاسة الدولة ومركز اتخاذ القرار أيام آنور السادات ، ولكن بقى له موقع فريد فى الفكر السياسي وفى الحياة السياسية العربية ، أكاد آقول إن الحفاوة بما يكتب زادت ولا تزال تزيد .

وهيكل بدأ حياته العملية ، صحفيا محترفا ، مراسلا متجولا فى مناطق الاضطراب الساخنة ، وأظن أن سنوات العمل الأولى للإنسان هى ما تكوّن مادة هذا الإنسان وتصوغه فى الصيغة التى تتشكل بها ملكاته من بعد . والصحفى المتجول جامع معلومات ومعارف من مظان وجودها الأولى، هو أول من ينقل الخبر من الواقع إلى الورق، وهو يتصل بالأخبار فى حركتها وفى تشكلها الأول ، لا بعد أن تؤول إلى أيدى «بورصات» الأخبار وسماسرتها ، فالخبرة من أرض الواقع هائلة ، وملاحظة مآلات ذلك على أيدى الساسة والبورصات ، هى خبرة هائلة من نوع آخر . وكل ذلك يجرى فى شرخ شباب وبدء حياة عملية . وجوارح الإنسان كلها حواس مفتحة ، وقابلياته الفكرية نهمة سريعة التشرب ، والنفس تتشكل تشكلها الأول مع تنوع التجارب المعيشة .

لذلك نلحظ أن «هيكل» لديه أولوية تكاد تكون مطلقة للخبر أو «المعلومة» ، وعلى كل مستوياتها العامة ، أو الخاصة بموضوع أو

مجال محدد ، ولذلك أيضا فرغم كل ما كتب ونشر وشرح وحلل من الأفكار السياسية والاجتماعية ، لا ينفك أبدا عن وصف نفسه أنه «صحفي» فقط. وفى كل ما يكتب حتى الآن بعد خمسين سنة ، نلحظ أن «الخدمة الإخبارية» ترد أولا .

نقطة أخرى ، إن الثورات والانقلابات ، وبراكين السياسة وحركات الشعوب ، ترد كثيفة جدا في أحداثها ودلالاتها ، ودلالة يوم فيها تربو فى خبرتها دلالة السنوات العديدة . فى شأن الأحداث السياسية وصناعة التاريخ ، وما من وضع يكسب العلم أكثر من خبرة التجارب غير المنقولة عن الغير ، أى التجارب المباشرة لأن المعارف المكتسبة بهذا الطريق إنما ترد للإنسان معروف كيفية حدوثها وطريقة تشكلها ، أما ما ينقل إلينا من الكتب وحدها فهو علم معروف الماهية مجهول الكيف . ويعزز ذلك أن يكون الإنسان طلعة يعمق ثقافته السياسية وينمو بها على مستويات البحث والدراسة ومعرفة النظريات . ومن ذلك نفهم كيف جاء هذا المذاق الخاص الذى نراه فى كتابات «هيكل» السياسية من حيث التماسك والتآلف بين تفاصيل الحدث فى جريانه وبين العمق الفكرى النظرى الذى يعطيه دلالته وبين الحس التاريخى المستشرف لآفاق المستقبل فى حركة موصولة مع الماضى .

ثم ترد بعد ذلك فترة قدر فيها «لهيكل» إن يتصل اتصال تلازم

برأس دولة ورأس ثورة في الوقت نفسه . وهي رأس دولة متخلفة مكسوة عظامها لحما ودما هي دولة مصر ، وهي رأس ثورة تجرى أحداثها في المستوى العربي كله في أقطار ذات نظم سياسية متقاربة وأقطار أخرى ذات نظم خصيمة ، وكل ذلك يجرى في تناطح مع دول كبرى تتربص السوانح وتبيت الأمور بليل وبنهار أيضا . وهو بهذا الموقع من التلازم الوثيق ، يرى كيف تتجمع شواهد الأحداث وعناصر السياسات ويرى ويشارك في الترجيح الصعب بين البدائل المتقاربة والخيارات العسيرة في مواجهة مخاطر محدقة ، وفي ظل أوضاع فيها من الرجم بالغيب لأوضاع لم تكتمل بعد وأحداث لا تزال نصف أحداث أو أرباعا أو أثلاثا . ما أثمن هذه التجربة يخوضها ممسك بقلم فلا تستغرقه الحركة وأفعالها وردود أفعالها عن الملاحظة والتأمل والتدوين .

(٢)

و «هيكل» لم يستدرج قط إلى الانحصار فيما عايش من أحداث غنية يحكيها ويرددها ، ولكنه أحال حصيلتها إلى خبرات وإلى أدوات للعمل والتحليل واستخلاص النتائج من مقدماتها في متابعة أوضاع عصره وعصرنا المعيش، على مدى السبعينات والثمانينات والتسعينات ، فانبسطت كتاباته على هذا المدى الزماني كله ، وامتدت في المجال الفسيح لما يسمى بالشرق

الأوسط ، حتى كتاباته عن الماضى صارت لا استرجاعا لهذا الماضى ، فهو لا يعود ، ولكنها مخاطبة للحاضر المعيش به .

يروى عن الامام الشافعى قول له في الليث بن سعد الفقيه المصرى «الليث أفقه من مالك ، لولا أن أصحابه لم يقوموا به» . وبهذا المنطق اتصور إن كان من حسن حظ ثورة ٢٣ يوليه إن وجد بها محمد حسنين هيكل، لأنه كان فى «قيامه بها» غير مسبوق ولا له مثيل ، فجاء تاريخها على يديه مصوغا بفكر سياسى متماسك وبنظر تاريخى رصين ، وبتصوير للأحداث والوقائع متداخل ومتراكب ، وبأعماق نظرية سياسية واجتماعية تغوص فى الفكر السياسى . ونحن لا نجد شيئا من هذا صاحب ثوراتنا السابقة أو حركاتنا التاريخية المحيطة ، على المدى الذى يعرفه قراء العربية .

وأنا هنا لا أتكلم عن وجهة النظر السياسية . ولكن اتكلم عن المستوى العقلى والثقافى للمعالجة ، وقد تكون مشاركته فى صناعة السياسات وملاحظته للقرارات وهى تتشكل وتتخذ . مما جعله عند تحليل أى سياسة تتخذ أو ظاهرة تتشكل . يدور حولها ويشبعها تصويرا من جوانبها المتعددة ، جوانبها السياسية والاجتماعية وجذورها التاريخية واتجاهات الافراد متخذى القرارات فى شأنها ، والملابسات الذاتية لما أحاط بها ، لأن من يتخذ سياسة إنما يتلفت حوله ليرى – بقدر جهده – ما عسى أن يكون أثرها فى مجال تنفيذها .

ومن جهة أخرى ، فإن أى دارس يعتاد عند قراءته لأى بحث أو دراسة أن يلتقط ماعسى أن يفيده من وقائع ترد بها ، وتتصل بواحد من الموضوعات التى يحاول معالجتها ، وفى هذا السياق ، أجد البحوث تختلف أنواعا وتتراوح درجات من حيث إمكان استخراج المادة البحثية منها ، وبخاصة التقاط الوقائع والأحداث ذات الدلالة ، ويمكن القول بإنه بقدر قوة صاحب المرجع فى تحليل الوقائع والأحداث ، بقدر ما يصعب على غيره أن يعدل من استخدام هذه الوقائع والأحداث فى غير السياق الذى وردت فيه أولا . وبقدر ضعف القدرة على التحليل والتعليل بقدر ما ترد الواقعة أو الحديث «كالمادة الخام» التى يمكن لأى باحث تال أن يستفيد منها دلالات مغايرة ويستخدمها فى سياق آخر .

ولذلك فإن الأحداث والوقائع ، التى ترد فى الكتب والمؤلفات منها ما يعتبر «مادة خام» ومنها ما يعتبر مادة «نصف مصنعة» ومنها ما يعتبر منتجا كامل التصنيع. ويبدو لى بوصفى ممن يعالجون الأبحاث أحيانا ، أن ما يرد من وقائع وأحداث فى دراسات «هيكل» إنما يرد فى صورة منتج كامل التصنيع ، لأن الحدث المروى فيه يتلبس بالدلالة المقصودة بحيث يصعب فكه عنها أو وضعه فى سياق مغاير ، وهكذا يكون فى النقل خضوع لمنطق الدراسة المنقول عنها ، إذا بقى الالتزام بأمانة النقل واستقامة

المنطق ، وهذا ما عاينته بنفسى فى بعض دراساتى السابقة .

وإن كان الأستاذ «هيكل» فى كتاباته فى السنوات الأخيرة قد صار يقدم لنا العديد من الوثائق الخالصة ترد فى آخر كتبه بنصها ، لإمكان الرجوع إليها ، فإن ذلك لا يؤثر فى قدرته وقوته الاستيعابية بالنسبة لما يرد بدراساته من وقائع وأحداث، ولذلك نلحظ الفصل واضحا بين متن الدراسة أو البحث وبين نص الوثيقة.

وفى كلمة ، فإنه يحقق التوازن بين «المعلومة» أو الخبر وبين «التحليل» الفكرى وبين «الموقف» السياسى ، ويحقق توازنا بين النظر إلى الماضى واستيعابه دون الاستغراق فيه وبين استشراف المستقبل بنظر واقعى يداعبه الرجاء لا الأمانى ، والرجاء - بخلاف الأمانى - هو ما يمكن تحقيقه بالعمل ، وإن الصحفى المحترف جعل المهنة حرفة يستخدمها بكل فنياتها فى كشف الأوضاع السياسية ، ثم جمع ذلك بفنياته الفكرية والثقافية مع الموقف السياسى ، لذلك فهو يقدم مدرسة فى الفكر السياسى تصدر من أرض هذا الوطن العربى ومن صميم تجربته . أيا كانت وجوه الخلاف بين التيارات فى هذا الإطار .

وسؤالى الحاضر ، ألم يئن الأوان بعد لكى تنظم ندوة علمية يعد لها بما يناسب من موضوعات وباحثين ومن فترة مناسبة ،

وذلك لدراسة أعمال محمد حسنين هيكل ومناقشتها والنقاش حولها ، وحول موضوعاتها وبيان ملامح ذلك كله ، اتصور أن الأوان قد آن . لازلنا نتعامل مع كتبه كما كنا نفعل من ثلاثين سنة ، نقرأ الكتاب ونعلق عليه . لقد صار الواجب علينا لأنفسنا ولفكرنا السياسى العربى أن ندرس أعماله وندرك خصائصها الفنية والسياسية ونضعه موضعه فى الفكر المعاصر .

(٣)

أردت أن اكتب عن الكتاب . فكتبت عن المؤلف صاحبه، لم أجد نفسى مستطيعا أن أجوز إلى الكتاب إلا مرورا بمؤلفه ، وخلتها فى البداية وقفة قصيرة ، ولكنها طالت معى . كما هى جديرة بأن تكون .

أما الكتاب فهو «العروش والجيوش كذلك انفجر الصراع فى فلسطين» ونحن جيل «معركة فلسطين» أو جيل «مرحلة فلسطين» من مراحل حركتنا الوطنية التى تنشد الاستقلال ورفض التبعية بصورها السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية والحضارية .. وفلسطين ركزت كل هذه المعانى من الصراع .

الكتاب صدر فى العام الخمسين لحلول إسرائيل محل فلسطين ، وهو عن حادث البداية لهذا الصراع . ولكن ما لبث الكتاب أسابيع معدودة من الظهور ، حتى جدت له مناسبة أخرى . أعدها

القدر وأحكم بها دلالات الكتاب ، تلك هى وفاة الملك حسين الذى تربع على عرش الأردن نحو سبع وأربعين سنة ، هى مدة نشوء دولة إسرائيل على أرض فلسطين . والملك حسين استلم الحكم عن جده الملك عبدالله ، بعد اغتيال الملك الجد بنحو عامين . والملك عبدالله هو أمير «شرق الأردن» وأول ملوك مملكة الأردن . ودوره فى كتاب «العروش والجيوش» يكاد يكون أهم الأدوار التى قام بها «عروش» ذلك العهد ، ودور جيشه هو أهم أدوار «جيوش» ذلك العهد ، فيما ترتب على ذلك من نتائج . وأهمية دور ذلك الجيش لا ترد مما خاض من المعارك ولكنها ترد مما لم يخض منها .

«العروش والجيوش» كتبه صاحبه ، وفى ظنه أن يكون الكتاب «محطة تقوية» للذاكرة السياسية . وليدعم ذلك بوثيقة فريدة ، عبر عن قصده الأول ، بأن ذاكرة الأمم الكبيرة فيها بعض من أسباب حياتها وبقائها . وتجربة ضياع فلسطين فى ١٩٤٨ تذكرنا بالكثير ، الدور الانجليزى الاستعمارى القديم ، فقد لعب الانجليز فى أرض فلسطين آخر أدوارهم الكبرى الكريهة معنا ، وهو الدور الذى لاتزال آثاره باقية ومضنية ، والدور الامريكى الذى ولد فى هذه الفترة وبدأ قصته الطويلة والمضنية معنا . ولازلنا مغروسين فى هذه الحقبة، ثم دور العروش والجيوش وأهمها وأخسمها فى النتائج التى تحققت وفى الآثار التى لاتزال قائمة ومضنية ، أهمها

وأحسمها هو عرش الأردن وجيش الأردن ، الامارة التى صارت مملكة، مع نشوء دولة إسرائيل .

أما الوثيقة الفريدة فهى «يوميات الحرب» التى أثبتتها هيئات الجيش المصرى ، يوما يوما ، أو بالاحرى ساعة ساعة ، عن العمليات العسكرية المصرية فى فلسطين منذ مايو حتى أكتوبر ١٩٤٨ . وهى تسجل أخبار هيئات الجيش المصرى فى أثناء العمليات وأخبارا أخرى تدور حول الجيوش العربية المشتبكة هناك وكذلك «اللا مشتبكة» هناك ، وخاصة جيش الأردن الذى حظى بأخبار كثيرة لأن القيادة المشتركة كانت فى عمان والقائد العام للمعركة كان هو الملك عبدالله ، رغم أن جيشه كان بقيادة جلوب الانجليزى ، وكانت تصدر إليه أحيانا أوامر من وزير خارجية بريطانيا .

والوثيقة ترد بعد مقدمة شارحة للموضوع فى أكثر من مائة صفحة ، ثم تتخلل اليوميات ملاحظات شارحة للأوضاع السياسية والعسكرية أو الآثار المرتبة فى أى من هذين الوجهين . و«هيكل» من القليلين جدا من المفكرين السياسيين العرب ، الذى اتسعت معارفهم الفكرية للربط بين الجوانب السياسية والجوانب العسكرية ، يلحظ ذلك فى العديد من أعماله ، من حيث أن كلا من الجانبين هو امتداد للآخر . ويبدو لى إن هذا اللون هو من الخصائص فى فكره السياسى ، وهو أمر يحتاج منا إلى متابعة .

(٤)

عندما اقرأ عن «الوقائع الفلسطينية» للعرب من ١٩٤٥ إلى ١٩٤٨ ، أجدنى استعيد شعورى وأنا فى الخامسة عشرة أو السادسة عشرة من عمرى ، عندما كنت اقرأ عن الثورة العرابية وعن احتلال الانجليز لمصر فى ١٨٨٢، كنت استغرق فى الوقائع وكأنها تجرى أمامى فى لحظة قراءتها ، شعور شاب متحمس يحس بعضة ألم حقيقى فى صدره . من كثرة ما تصور له تفاصيل الأحداث من الفرص المهدرة ، وتهيىء له غرارة الصبا أن لو لم يحدث هذا الخطأ الصغير لما وقع هذا الضرر الكبير ، وإن لو وقع هذا الفعل الضئيل لتحقق هذا الخير الكثير ، ثم الخيانة ، قاتل الله الخيانة ، فقد كان هذا اللفظ يرد على البال محددا أسود مظلما ، لا يتداخل مع غيره ولا يتخلله بصيص ضوء .

وفضلا عن ذلك ، فقد هالنى ما أوضحه «العروش والجيوش» من مقدار الجهل بالأحداث الجارية فى البيئة المحيطة ، لدى صانعى القرارات الكبرى فى القصر الملكى فى مصر (السراى) . لم يكن جهلا ينسب فقط للملك ، وهو شاب بين الخامسة والعشرين والثامنة والعشرين وقتها ، ولم يكن اكمل تعليما حقيقيا له من قبل. وإنما هو جهل ينسب إلى (السراى) بوصفها مؤسسة سياسية حاكمة ، فيها رجال كبار وتستعين بعناصر من أكبر ساسة مصر

القريبين للملك ويرأس الديوان الملكى على التوالى شخصيات هى من صفوة الصفوة فى النخب السياسية العليا فى البلاد .

يكفى أن الملك الذى اتخذ قرار الحرب فى مايو ١٩٤٨ لم يكن فى نوفمبر ١٩٤٧ قد شعر بخطورة ما اتخذته الأمم المتحدة من قرار بتقسيم فلسطين ، ولافهم سببا للحماسة الامريكية لإنشاء دولة إسرائيل ، يكفى إن قرار الحرب اتخذ فى الأيام القليلة السابقة على إعلان الحرب ودخول الجيش المصرى لأرض فلسطين، يكفى أن الخرائط التفصيلية لم تكن متوافرة ، وإن خطط العمل كانت بالغة العموم وعدم التحدد . يكفى أيضا أن رئيس الوزراء الذى أبدى عدم موافقته على دخول الجيش الحرب ، عاد ووافق بعد أيام محدودة دون سبب معروف ، وأنه أيد قرار الحرب فى مجلس البرلمان بعبارات إنشائية عامة ، فقد كان القرار شبه عشوائى .

وما هالنى فى هذه المسألة ، إن الملاحظة ذاتها كنت لاحظتها وأنا اقرأ مذكرات مصطفى النحاس باشا التى أعدها وكتبها سكرتيره محمد كامل البنا ، فقد كانت معرفته ومتابعته للأحداث العالمية وللأحداث العربية محدودة للغاية ، وكان ادراك ما يجد من تعديلات فى موازين القوى السياسية ومن تغييرات فى الأوضاع الحاكمة «للمسألة الوطنية» كان ذلك جد محدود فصارت السياسة

أقرب إلى ردود الفعل . ويبقى الادراك ذا صبغة محلية . وكانت المعرفة بوقائعه السياسية سماعية ، وتتناقل عن طريق المناولة الشخصية .

إن هذا يوضح إلى أى حد تعدلت أوضاع الإدارة السياسية فى بلادنا ، ومثل هذه المؤشرات كثيرا ما يغفل عنها فى تبين درجات التقدم . ولا يكشف عنها لنا إلا دراسات تهتم ببحث الكيفية التي تجرى بها الأحداث وتتشكل .

من أجل ذلك علينا أن نهتم بالدراسات التى تعطى لهذا الأمر أهميته ، وتصور كيف يتشكل الحدث .

محمد حسنين هيكل (٣)
حول فكره السياسى

مرة أخرى أحوم حول كتابات الأستاذ محمد حسنين هيكل، ومن حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه، أى من اقترب من الأمر أوشك أن يقوم به.

وكنت قد اقترحت من قبل أن يعد مؤتمر علمى يليق بدراسة أعمال «هيكل» لمناقشتها وتحليلها، وأنا الآن أحوم حول هذا الأمر، لعلى بذلك أغرى غيرى أن يستجيب إلى دعوتى، وأنا لدى الحد الأدنى من إمكانية التقدير ، التى أدرك بها استحالة تغطية جوانب الفكر السياسى لهيكل فى بضع صفحات ، وهو فكر يشيع فى عشرات الكتب وفى مئات المقالات كتبت كلها فى مدى يزيد على خمسين سنة ، وكلها فكر سياسى ، وهو فكر متحرك ومتفاعل مع ظروف تاريخية متغيرة . فيلزم متابعته فى إطار سياقه التاريخى السياسى ، وتبين مراحله فى ملامحها العامة ، وأوضاع تعامله مع ظروف الزمان والمكان، فما من فكر سياسى إلا وجبت دراسته فى إطار تعامله مع تلك الظروف.

ودراسة أى مجال فكرى ، وبخاصة مجال الفكر السياسى، يقتضى دراسة المكونات الأولى للمفكر وتشكله الفكرى الأول وروافد ثقافته ورؤاه ، ثم تفاعله مع غيره من التيارات الفكرية التى

شغلت الساحة في عهده . ويشمل ذلك ما كان يصنعه القدماء عندما يقولون في الأول «من شيوخه» الذى تلقى عنهم ، وفى الآخر «من تلاميذه» ؟ الذين تلقوا عنه . ويرسمون بذلك شجرة الفكر جذورا وفروعا في أى تخصص ، ويشمل ما اعتاده المحدثون الآن من ذكر معاركه الفكرية .

ثم إن هيكل لم يكن أبدا ممن يتعاملون مع المعارف الفكرية تلقيا وشرحا وتدريسا للطلبة . ولكنه كان يتعامل مع المواد التطبيقية ويمارس الفكر السياسى بنظرياته ومناهجه ، وهو بصدد التعامل مع هذه المادة بالتحليل واستخلاص النتائج ، ولم يكن جمهوره مجرد طلبة علم فى جامعة ، ولكنهم كانوا من جمهور القراء سواء المتخصصين منهم أو الساسة أو القراء العاديين للصحف السيارة . ولج إلى الفكر السياسى من باب الصحافة السياسية الباحثة عن الأحداث والمذيعة لأخبارها وتحاليلها ، والصحافة لا تتابع الأحداث فقط ولكنها تشارك فى صنعها على نحو ما ، لأنها بالمتابعة اللحظية تتعامل مع أحداث غير تامة الصنع وتكون لا تزال فى مجال التشكل .

إن أى دارس مثلى عندما يقترب من رجل سياسة أو باحث سياسى ، يتعين عليه أن يميز بين الاثنين من حيث أدوات التحليل التى تستخدم مع أقوال كل منهما وأفعاله. ذلك أن رجل السياسة

ينشيء أحداثا لم تكن موجودة . ويصرف أحداثا عما كانت وقعت من أجل تحقيقه ، وقد يصوغ نهايات لأحداث تتنافى مع بداياتها ، وقد يحول دون تحقق آثار لها كان من المقدر أن تحدث . بينما الباحث السياسي يحلل أحداثا دون أن يساهم فى إحداثها أو فى شكل آثارها ، فهو يحلل ويستخلص العبر، ومن هنا تختلف دلالات الألفاظ والعبارات والمواقف وتتغير مفاهيم المصطلحات . والصعوبة أن هيكل يقف بين الرجلين ، رجل السياسة والباحث السياسى ، ويقف بين الفكر السياسى كما نتبينه من كتب الدارسين وبين العمل السياسى كما نستخلصه من أعمال الساسة . وهذا يحتاج فى تحليله إلى مزيد يقظة وتنبه وإلى فضل مراجعة للقول فى إطاره الفعلى ، ونحن هنا أمام فعل قوال وأمام قول فعال .

وهيكل صحفى ، بمعنى أنه معنى بالأحداث وبالإخبار عنها ، يكتشفها ويتحقق منها ويذيعها . والعلاقة بين الخبر والفكر لا يمكن فصلها وبخاصة فى مجال السياسة . ذلك أن الخبر هو ما يتحدث عنه ، هو عن حدث ، والحدث فعل وقع ، والأخبار عن الحدث هو صياغة له على صورة من الصور وهو اظهار له بشكل من الأشكال ، أى هو وصف لما حدث وتكييف له وهذا التوصيف للحدث يتضمن تصورا ويتحدد وفقا لفكر ما . فالحدث الخاص

بخروج جماعة بالسلاح على آخرين ، يرد فى الخبر بأنه ثورة أو تمرد أو ارهاب أو عصيان ، هذا الوصف الذى صيغ به الحدث يتضمن فكرا سياسيا ويتضمن موقفا سياسيا . والفكر السياسى تنظير لحركة سياسية تتشكل من مجموع أحداث ترد فى صيرورة وتتابع .

فإذا كان الكاتب صحفيا محترفا وجامع أخبار عن أحداث سياسية تشكل حركة ، فهو بالضرورة يعبر فى صياغته لذلك عن فكر سياسى ، لأن وصف الحدث لا يرد إلا من مفاهيم سياسية وقناعات وتصورات عامة . يضاف إلى ذلك بالمقابل ، أن ثمة أسلوبا فى الكتابة عن الفكر السياسى يعبر عن الأفكار العامة المجردة من خلال العرض المسلسل للأحداث ، فلا يصاغ الفكر مجردا ولكن يعرض من خلال صور تطبيقية ، ويقدم من خلال ربط الأحداث بروابط العلة والمعلول ، ومن كان صاحب أسلوب تطبيقى تجريبى فى التعبير عن أفكاره العامة ، ومن كان متأثرا بمناهج المدرسة الانجليزية فى التعبير العلمى فى مجال العلوم الإنسانية ، من كان هذا ديدنه فهو عادة ما يصوغ أفكاره بتتابع الأحداث ، والاقناع بذلك لايرد على أساس الافتراض النظرى فقط ولكنه يرد مصحوبا بدليله التطبيقى.

من منتصف السبعينات ، عندما ترك «هيكل» إدارة العمل

الصحفى ، والذى كان يجعل له ارتباطا وثيقا مباشرا بالسياسات الجارية ، ظهر العمق التاريخى بارزا فى كتاباته السياسية أقول «العمق التاريخى» لأنه دائما وحتى الآن كاتب فى السياسة ، وهو دائما يخاطب الحاضر ، وإن كان يزود قارئه بمادة أخبارية عن جذور الماضى الممتدة فى أحداث الحاضر ، وساعد على ذلك أن كتابة الكتب رجحت كتابة المقالات، مما زاد نصيب المعالجة التاريخية للموضوعات . وهنا تبدو لدارس فكره صعوبة أخرى ، تتعلق بالتقاط الفكر السياسى وتكثيفه من خلال المعالجات التاريخية .

***

كل هذه الصعوبات المنهجية ، تقتضى التأنى وإمعان النظر للتمييز بين الفكر المستخلص وبين الأخبار والأحداث التى عرض فى سياقها ، وما يقتضيه ذلك من مقارنات ومن متابعات للموضوعات محل الاهتمام ، وتبين ما غَزُرَتْ فيه مادة الإنتاج وما قلت وادراك الفروق بين المتشابهات ، ومعرفة المتوافق بين المتغيرات ، ولتبين ذلك يتعين إعادة المطالعة الكاملة ، فلا يكتفى بالأمثلة ولا يكتفى بالمخزون المعرفى المودع بالذاكرة ولا ما ترسب من انطباعات القراءات الأولى .

لذلك قلت أننى «أحوم» حول المادة المبحوثة وإن كنت أوشك أن أقع فيها .

وبنظرة سريعة إلى الملامح العامة ، يمكن القول بأن «هيكل» كان صحفيا سياسيا فى الأساس حتى قامت ثورة ٢٣ يولية ، فلما ارتبط بها وتولى رئاسة تحرير صحيفة الأهرام صار سياسيا حركيا يستخدم الصحافة فى التعبير عن موقف ثورة ٢٣ يولية أو عن موقفه السياسى فى هذا الإطار . ومع تركه صحيفة الأهرام فى ١٩٧٤ صار مفكرا سياسيا فى الأساس ، وإن ايراد هذه الملامح العامة لا يقتضى فصلا صارما بين المراحل ، ولا يخل بالتداخل بين هذه المراحل .

وهيكل صاحب تعبير متبلور عن الحركة الوطنية المصرية فى المرحلة المتميزة التى عاشتها هذه الحركة فى الربع الثالث من القرن العشرين. وقد تميزت هذه المرحلة بأنها المرحلة التى تحقق فيها الجلاء العسكرى الأجنبى عن مصر وتحرر الإرادة السياسية المصرية ، وأنها مرحلة الاشتباك مع «الاستعمار الأجنبى» ووجوده العسكرى فى معارك خارج حدود مصر عن طريق اشاعة رفض الأحلاف العسكرية واشاعة روح عدم الانحياز للقوى العالمية الكبرى . وأنها مرحلة تعميق الاستقلال الوطنى أفقيا فى إطار الجماعة العربية ، وتعميقه رأسيا فى إطار التنمية الاقتصادية المستقلة ، وأنها مرحلة الصراع مع الوجود الاسرائيلى فى فلسطين .

وهذه المرحلة تشابكت فيها أوضاع الحركة الوطنية بالسياسة الدولية والسياسة العربية . وهى فى ظنى أول مرحلة اجتهدت فيها «مصر» بوصفها جماعة سياسية متميزة ودولة مستقلة ، اجتهدت فى أن ترسى ثوابت وأسسا لسياسة خارجية وسياسة دولية تعكس منظورا مصريا عربيا مستقلا ، وتهدف إلى تحقيق صالح وطنى يصاحبه ادراك لضوابط الأمن القومى ونظر استراتيچى للمصالح بعيدة المدى ، وفى هذه الفترة عينها بدأ الفكر الاجتماعى المصرى يبلور نظرات حول الخصائص التى تميز الوضع المصرى ودوائر انتمائه . وشغلت هذه القضايا أذهان المصريين وباحثيهم سواء فى كلياتها أو فى فروعها . وكان هيكل من أهم المساهمين فى هذا المضمار . لا بكتاباته فقط ، ولكن بادارته لوجوه من هذا النشاط .

ولهيكل قدرة على إدارة حوار فكرى ايجابى، أى حوار من هذا النوع ، الحوارات التى تتغذى بعضها من بعض ولا تتنافى مع بعضها البعض . إن حسن إدارة الحوار هى ما عليه المعول فى أن يكون إيجابيا ينتهى إلى نتائج تستوعب إيجابيات المتحاورين ، أو سلبيا يهدم بعضه بعضا وينتهى حصاد هشيم وقبض ريح . فهو مفكر يدرك كفاءات الرجال ويدرك وجوه هذه الكفاءة وكيف تستخدم فيما تيسر لها ، وهو يدرك وجوه الاخصاب بين الافكار ،

أقول ذلك لأن هذه الصفة افتقدناها للأسف الشديد . على مدى العقدين الماضيين ، افتقدنا أن يوجد فى حياتنا الثقافية على قمة منبر ذى نفوذ وفاعلية من يستطيع أن يوجه الحوار القومي فى مجالات حياتنا الثقافية المختلفة ، يوجهه إلى ما تتلاقح به الأفكار وتخصب ، لا إلى ما تتقاتل فيه وتذوى، إن افتقادنا لواحد لديه هذه الملكة وهذا العزم ، كبدنا خسائر ضخمة فى الجهد الفكرى وبدد طاقات ثقافية كنا أحوج ما نكون إليها ، وأوقع شبابنا الآن فى لا أدرية عقيم .

***

وهيكل لا يمكن فصله عن ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ . له تاريخ فكرى سابق لها ولاحق عليها ، ولكنه فى الفترة من ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠ ، امتزج بها لا ينفك عن تيارها العام. وقد يلقى عليه ذلك عبئا جسيما من اشتراكه فى حمل ما يوجه إلى نظام الثورة وممارستها من ايجابيات وسلبيات. ولكن الحصيلة النهائية فى ظنى بالنسبة للثورة وبالنسبة له سترجح الايجابيات فيها السلبيات . أقول ذلك لأننى من هذا الفريق من الناس الذى يجعل المعيار الأول فى الحكم على السياسات المتبعة والنظم القائمة على مدى القرنين الأخيرين ، المقياس الأول هو مدى جدية المواجهة للمخاطر الخارجية ومدى الكفاءة فى هذه المواجهة ، وهذا ما يعبر عنه بعدد

من العناصر منها الاستقلال الوطنى ، ومراعاة اعتبارات الأمن القومى ، وتحرير الإرادة السياسية للجماعة الوطنية ، واتباع خطط التنمية الاجتماعية المستقلة ، وإن كل الأحداث الأخرى إنما تتحقق فى ظنى من خلال هذا الهدف الأول وهى مشمولة به ومحكومة ومشروطة به . وقد أكد هيكل هذا الارتباط فى كتبه التى أصدرها بعد إنتهاء المرحلة الناصرية وابتعاده عن الممارسة السياسية المباشرة من خلال الدولة منذ منتصف السبعينيات .

أقول باستحالة الفصل بين الفكر السياسى لهيكل وبين فكر ثورة ٢٣ يوليه مع علمى بالفروق الكثيرة والمهمة التى تميز بين قيادة ثورة ورئاسة نظام سياسى وصدور قرارات ، وبين صاحب رأى ونظر، إن صلة عبدالناصر مثلا بالثورة ونظامها هى صلة اندماج . كما يعبر رجال القانون بعبارة «اندماج الحق فى الصك» . وليست هكذا صلة هيكل بها ، الأول يركب الدبابة ويطلق القذائف والثانى يركب السيارة المصاحبة فى أرض المعركة ويتابع تحت خط النار ، وهو كما يقول الماوردى : «يؤدى للسلطان ويؤدى عن السلطان ويشارك بالرأى» يؤدى له بالخبرة والمعلومة ويؤدى عنه بالتوجه ويشارك بالرأى فى وزن المواقف واتخاذ القرارات.

وهيكل ذو مرجعية فى التعبير عن ثورة ٢٣ يولية ، لا يكاد يماثله فى ذلك أكثر من عايش الثورة وعبر عنها حال نشاطها

ودافع عنها حال فواتها بعد منتصف السبعينات. لكننى لاحظت بالنظرة العجلى أنه فى دفاعه عن ثورة ٢٣ يوليه وعهدها وفى تأريخه لها وذكر وقائعها ، فى ذلك كله قد أولى موضوع «الاشتراكية» أقل اهتماماته النسبية ، رغم تعرضه للقطاع العام وضرورته ومدى النفع منه فى قضايا الأمن القومى والتنمية . وأنه كذلك أولى أقل اهتماماته النسبية موضوع التنظيم السياسى والإدارة السياسية لأجهزة الحكم وما شاكل ذلك وكان أهم ما احتشد له فى ربع القرن الأخير واستوعب جل كتاباته ، ثلاثة جوانب ، قضايا السياسة الخارجية والصراع حول تحرير الإرادة السياسية فى مواجة ضغوط الخارج ومساعى الهيمنة من الدول الكبرى ، وكذلك قضايا الصراع العربى الإسرائيلى الذى شغل حياتنا السياسية كلها فى نصف القرن الأخير ، وقضايا العلاقات العربية .

وقد لا حظت عندما كنت أجمع مادة كتاب لى عن «الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليه» الذى نشرت طبعته الأولى فى ١٩٨٧ ، وهو دراسة خصصتها لموضوع الأبنية التنظيمية للثورة ، لاحظت أننى لم أجد لهيكل فى هٰذا الشأن كتابات تعكس وجهة نظره وتؤثر فيما كنت بصدد بحثه .. لذلك لم أثبت «هيكل» فى أى من هوامش المراجع. احترمت سكوتا وجدته مقصودا وهو من حقه ، وأن حرية

الصمت المقصودة هى جزء من حرية الكلمة من باب أولى، والصمت لايعنى الرفض ولا الموافقة فلا ينسب إلى ساكت قول، وبدا لى من تجربته ونوع نشاطه أنه يشارك فى السياسات والتوجهات وليس فى التشكيلات والتنظيمات ، وأن مساهماته ترد فى المضامين السياسية وليس فى الهياكل السياسية وبدت لى فيه فردية المثقف وامتناعه عن الانضواء التنظيمى ، ولم اقتنع بحجية أقوال له ترد عفوا فى هذا المجال .

وأن هذا الذى عبر بشروحه السياسية والتاريخية عن جوهر ما يعرف الآن بالناصرية ، لاقى هجوما وإزورارا من فئتين أولاهما كثير من الماركسيين الذين اعتبروه من معوقات تحول النظام الناصرى إلى الاشتراكية الماركسية، وثانيتهما بعض ذوى النفوذ السياسى من رجال دولة عبدالناصر وتنظيماته السياسية ، وفى بعضهم رشحات من الفكر الماركسى تسربت إليهم فى الستينات ، وهؤلاء لم يكونوا على وفاق سياسى معه وخاض بعضهم معارك سياسية ضده اتسمت أحيانا بالحدة ، وخمدت هذه الحدة كثيرا من منتصف السبعينات بعد عدول الدولة عن الناصرية ووقوف هيكل مدافعا ذكيا عن الناصرية ، وأن بقى البعض مستصحبا مواقف الخصام السابقة .

***

بمراعاة الملاحظات السابق ذكرها جميعا ، لا يصلح فى تبين الفكر إلا أن تجرى المتابعة التطبيقية ، وهنا لا يصح البدء إلا بالبداية ، ثم يلتزم بقدر الإمكان بالترتيب الزمنى . وفى هذا الصدد اكتفى الآن بمطالعة كتاب للمؤلف هو من البواكير الأولى له فى التأليف ، وقد أعده بوصفه عملا صحفيا تابع به ذروة من ذرى الأزمات السياسية التى استفتح بها النصف الثانى من القرن العشرين . وكان ذلك عن بلد مثيل لمصر من النواحي التاريخية والسياسية والجغرافية والثقافية ، وكانت أزماته مواكبة لأزماتها . وإن سبق مصر بقليل وغاير هذا السبق من سياق الأحداث ؛ وكان سبقه من أسباب تعثره ، ثم سبقته مصر وكان سبقها من أسباب تعثرها من بعد ، وتلك الأيام تتداول بين الناس .

هذا البلد هو ايران في بدايات ١٩٥١ عندما ثار شعبه وأمم البترول وآلت أحداثه إلى ثورة عارمة ثم اخفقت وعاد الامبراطور وعاد الانجليز ومعهم الامريكيون وسيطروا على إيران وعلى بتروله وأدخلوه حلف بغداد، وفى بدايات ١٩٥١ كانت مصر لا تزال تفور مراجلها ضد الاحتلال العسكرى متمثلا فى الانجليز وألغت معاهدة ١٩٣٦ فى نهايات ١٩٥١ فلما انتكست الأوضاع الشعبية بحريق القاهرة فى يناير ١٩٥٢ ، قامت ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ ، ثم خرج الانجليز من مصر وعندما كانت إيران بعد نكسة الثورة

تدخل فى حلف بغداد ، كانت مصر تقود حركة الصراع العربى والشرق أوسطى ضد الاحلاف فى ١٩٥٥ و ١٩٥٦ ، وأممت قناة السويس في يوليه ١٩٥٦ بحركة شبيهة لتأميم بترول ايران فى ١٩٥١، ولكنها صارت حركة ناجحة لأن فوات خمس سنوات فى فترات التحول التاريخية كان قد قلب موازين القوى العالمية . ثم مضت عشرون سنة أو يزيد تهيأت فيها ايران لثورة جديدة ناجحة قامت فى ١٩٧٩ . وهى ذات السنة التى انتكست فيها حركة التحرير المصرية والعربية بتوقيع مصر معاهدة الصلح مع إسرائيل .

ومن هنا تبدو أهمية كتاب «إيران فوق بركان» الذى نشر فى سلسلة كتاب أخبار اليوم العدد الثالث فى مايو ١٩٥١ لمحمد حسنين هيكل ، وهو أول كتاب قرأته للمؤلف ولايزال عندى فى طبعته الأولى الشعبية بغلافه الورقى الأحمر الرقيق ، وعليه رسم الاسد الفارسى حاملا سيفا ورافعا ذيله ، وخلفه لهب رمادى وشمس تشرق، ويصف المؤلف فى كتابه رحلة شهر عاشه فى إيران فى مارس ١٩٥١ بعد مقتل رئيس الوزراء .

فى مايو ١٩٥١ لم تكن قصة تأميم البترول فى إيران قد تمت فصولها ، كانت الأزمة فى أوج تصاعدها ، والكتاب يصف الأوضاع هناك فى ثمانية فصول قصيرة ، عرض للإنجليز

وسيطرتهم على إيران وعلى بترولها ، وعرض للامريكيين وخوفهم من سيطرة الاتحاد السوفييتى على إيران منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية . وأشار إلى نوايا الامريكيين فى الحلول محل الانجليز أو مشاركتهم . وترددهم لعدم فهمهم لأوضاع منطقة جديدة عليهم . وعرض لروسيا وطمعها فى إيران آرضا وبترولا ، وسيطرتها على اذربيجان فى شمال إيران عن طريق حركة شيوعية قامت هناك ، ثم تخليهم عن هذه الحركة طمعا فى البترول الايرانى ، وعرض للملك (الامبراطور) وأزمة حكمه ومقتل رئيس وزرائه وخروج الحركة السياسية الثورية عليه .

وعرض الكتاب للقوى الشعبية العاملة وقتها ، وللمؤسسة الدينية وعلى رأسها أية الله كاشانى وتحديه سلطة الملك وقيادته الثورة لإخراج الانجليز من إيران سواء بتأميم البترول أو بغيرد ، وجماعة فدائيان اسلام والتى مارست العنف وعمليات الاغتيال السياسى وقتلت رئيس الوزراء وتحميها القوى الثورية جهارا ، ثم الكتلة الوطنية وزعيمها محمد مصدق وتحالفها مع القوى الدينية مؤسسيا وشعبيا ، وتولى مصدق رئاسة الوزارة من بعد . ثم عرض لحزب توده الشيوعى ، واستغلاله أوضاع الثورة لتنمية شعبيته ، وخطورة أن ينمو الحزب سريعا ويقترب من السلطة فى لحظة يستدعى فيها النفوذ الشيوعى من الاتحاد السوفييتى

المتاخم لايران على امتداد الحدود الشمالية .

الكتاب سريع في عرضه الصحافي الشيق ، ويُعَبّر بالخبر عن الفكرة وعن الموقف ، وينتقل بسرعة من لقطة سياسية إلى لقطة أخرى . وفيه من أسلوب المؤلف الذى تبلور بعد ذلك بخصائص محددة ، تظهر بداياتها في هذا الكتاب ومنها المزج بين عرض الفكرة وبين التصوير المشوق وأشعار القارئ «بالمكان» الذى يجرى فيه اللقاء وتبادل الحديث . وعرض كلا من القوى النشيطة بقدر الامكان حسبما عبر ممثلوها عن أنفسهم للمؤلف وذلك فى إطار من أمكن له الالتقاء بهم .

لم أشعر في قراءتى الأخيرة للكتاب ، أن المؤلف كان متعاطفا وقتها مع التيار الدينى ممثلا فى آية الله كاشانى أو أنه كان مقتنعا به ، وشعرت أنه يستشعر الخطر الشديد من نمو رآه نموا انتهازيا غير مبرر لحزب توده الشيوعى، وفهمت ذلك فإن نمو الشيوعية فى إيران بحدودها المتاخمة للاتحاد السوفييتى على مئات الأميال ، وبما جبل عليه الاتحاد السوفييتى وروسيا القيصرية من قبله من حرص على ابتلاع دول الجنوب وشعوبها وصولا بالدب الروسى إلى البحار الدافئة وإلى وسط آسيا وجنوبها ، كل ذلك لابد أن يكون داعيا للقلق من هيمنة الدولة الكبرى على البلد الذى يريد أن يستقل وأن تتحرر ارادته السياسية من سيطرة

القوى العالمية العظمى ، وكان هذا ما أقلق المؤسسة السياسية الاسلامية التى كانت تقود الثورة مع رديفها الكتلة الوطنية برئاسة محمد مصدق وما أقلق هذه الكتلة ذاتها وما تشعر أن المؤلف كان يستجيب له ويتفهمه من بواعث هذا القلق .

أما الكتلة الوطنية فلا يشعر القارىء أن الكتاب يوليها اهتماما كبيرا ، ولعل ذلك يرجع إلى تقديره بأنها كانت أضعف من آن تقف باستقلال بين التيار الدينى الذى لا يتحمس له والتيار الشيوعى الذى يشعر بالخطر منه .

فى عام ١٩٥١ ، ومع الاستقطاب الدولى الحاد ، ومع بداية ظهور الأحلاف العسكرية بعد أن انقسمت القوى العظمى إلى كتلتين دوليتين تتصارعان على الدول الصغرى ، وبخاصة الدول حديثة العهد بالاستقلال . وفى ظروف لم تكن حركات التحرر الوطنى قد تنادت لتتماسك ولتشكل مجموعة دولية قادرة على الامتناع عن الانحياز لأى من الكتلتين الدوليتين، فى هذه الظروف كانت الحركات الوطنية.فى لحظات حيرة واضطراب وقلق حول الامكانات الدولية التى يمكن أن تتوفر لحماية الاستقلال الوليد .

ولم تمض أربع سنوات على آحداث ايران التى سجلها الكتاب ، حتى ظهرت حركة باندونج فى ١٩٥٥ واستطاعت مجموعة الدول الأفرآسيوية أن تكسب قوة تماسك دولى تعصمها من نفوذ الكتلتين العالميتين .

ورغم فروق الموقع بين إيران ومصر ، وهي الفروق الجغرافية التى جعلت ايران أشد خوفا من مصر من خطر الشيوعية واستيعاب الاتحاد السوفييتى لها ، ورغم الفروق التاريخية التى تجعل لإيران نوعا من الحذر التقليدى من الوجود الروسى فى شمالها، وهو الوجود الذى اقتطع مع التاريخ اجزاء من امتداداتها السياسية وكان دائما مهددا لها ولترابها ومجتزئا من أراضيها ، مما لم تجربه مصر . ورغم أن الحركة الإسلامية فى إيران كانت دائما ولا تزال مستوعبة للحركة الوطنية ، بما يغاير الوضع فى مصر التي عرفت منذ العشرينات تميزا لحركتين وطنيتين احداهما تصدر عن المرجعية الإسلامية والأخرى قومية وضعية تعترف بالإسلام دينا دون أن يكون أساسا لمرجعية سياسية اجتماعية . رغم كل هذه الفروق التى أتصورها قائمة فإن كتاب «إيران فوق بركان» يمثل خبرة سياسية مهمة للسياسات المصرية بعد ٢٣ يولية ولتطور الرؤى الخاصة بالسياسات الدولية للدول المستقلة.

وستظل كتابات هيكل مما تسهر فيه العيون، ويحتاج إلى مزيد من الدراسات المتأنية .

د . عبدالعظيم أنيس

(١)

أول ما قرأت للدكتور عبدالعظيم أنيس ، كان كتابه «فى الثقافة المصرية» ، الذى أصدره هو والاستاذ محمود أمين العالم فى منتصف الخمسينات .

وكنت من بين شباب القارئين الذين تأثروا بهذا الكتاب فى إعادة صياغة نظرتهم إلى ما يقرأون من أدب وشعر ورواية وقصة ومسرح ، وكنت أيامها أصرف وقتا كثيرا فى هذه المطالعات .

لقد وضع هذا الكتاب أيدينا على كيفية الكشف عن الموقف السياسى الاجتماعى والثقافى للعمل الأدبى والفنى ، من خلال شخوص هذا العمل وأحداثه وصوره وعباراته ، وأنه إذا أمكن التمييز بين الشكل والمضمون فى العمل الفنى أو الأدبى ، فان الشكل ليس هو مجرد اللغة والاسلوب كما كان يميل بنا الظن وقتها ، ولكنه مجموع التصورات ورسوم الشخصيات وحركة الاحداث ونسيج العلاقات التى يصوغها العمل . أما المضمون فهو حصيلة ما وراء ذلك كله مما يريد المؤلف أن يكشفه أو يروج له من فكر فلسفى أو توجه اجتماعى أو موقف سياسى .

صحيح أن الأمر تغيرت مفاهيمه وتضاريسه الآن ، على مدى زمان يشارف نصف القرن . ولكن بقى هذا الدرس السابق الذى

طرحه هذا الكتاب ، بقي ذا أثر فكرى يشكل لبنة من اللبنات فى مناهج النظر النقدى فى الأدب والفن ، ونستعين به مع غيره فى تعاملنا مع الأعمال الأدبية والفنية ..

(٣)

وأول ما سمعت من المواقف السياسية للدكتور عبدالعظيم أنيس ، كان موقفه الرائع عندما وقع العدوان البريطانى الفرنسى الاسرائيلى على مصر فى أكتوبر ١٩٥٦ . كان الدكتور أنيس فى لندن استاذا مرموقا فى تخصصه فى بعض جامعاتها ، ولما وقع العدوان قاد مظاهرة وخطب فيها هناك منددا بالعدوان وترك لندن وترك عمله وعاد إلى القاهرة ، عارفا أنه سيلقى فيها ما يواجهه أصحاب الموقف المعارض للحكومة من أوزار .

يمكن للإنسان أن يضحى بمنصب أو مركز مرموق ، ويمكنه أن يضحى بمال وبفرص كسب مالى ، ولكن الاصعب من ذلك أن يضحى بطموح علمى هو قادر بملكاته على أن يحققه ، وفى تخصص علمى نادر فى بلاده ، ولم يلبث عامين أو أكثر قليلا حتى غيب فى السجون والمعتقلات السياسية ست سنين أو أقل قليلا . وفى فترة ما قبل الاعتقال والسجن عرفنا مقالاته فى السياسات الداخلية والخارجية فى صحيفة المساء التى كانت تصدر وقتها .

عرفت بعد ذلك من متابعتى له أنه كان من نابهى الخريجين فى

كلية العلوم ، وأن تخصصه يتعلق بالعلوم الرياضية والاحصانية استاذا وعالما ، ومن المتابعة لوقائع نشاطه وحياته من بعد ، نعرف كيف ظل حياته كلها معلق البصر والقلب بهذا التخصص العلمى الرفيع ، وهو من المبرزين فيه إلى اليوم ، ومن متابعة نشاطه السياسى والثقافى العام ، نعرف آى وقت ثمين كان يقتطعه من هذا التخصص ليلبى به نداء الوطن فى قضاياه السياسية الملحة .

ثم جمعتنا صلة مودة شخصية ، نشأت فى بدايتها من زمالة عمل ودراسة وقرابة وجدان وصداقة حميمة كانت تربط بين زوجتى عايدة العَزَب موسى وبين زوجته عايدة ثابت رحمها الله ، وكانت صداقتهما اسبق من اقتران آى منا بزوجته ، وقد توفيت عايدة ثابت رحمها الله فى ١٩٧٥ فى شرخ شبابها وتألقها الصحفى .

(٣)

والدكتور عبدالعظيم أنيس عندما نقرأ له أو نستمع إليه فى محاضرة ، أو عندما نجتمع به فى نقاش أو مجادلة ، أو نحاكى معه فى «دردشة» ثقافية ، يبهرك هذا القدر النادر من الذكاء المتوقد الذى أنعم الله به عليه، يبهرك بذهن كأنه تشكل من الماس المشع ، بسرعة فهم ودقة نظر وخصوبة توليد للمعانى وحدة بصر فى إدراك خفايا الظواهر ، وبقدرة فائقة على الاستيعاب السريع

لدقائق الأوضاع المركبة ذات التضاريس المعقدة . وهو في إطار تجاربي البشرية من القلة القليلة التي عرفت فيها هذا التوهج .

لا أشك أن ثمة تهيؤ فطري لذلك ، ولكنه أصقل هذه الملكات بأنواع من الدراسات والاهتمامات هي غاية في التنوع والشمول : الرياضيات والعلوم الطبيعية ، الانسانيات والعلوم السياسية والاقتصاد والتاريخ ، الآداب والفنون ، فضلا عن الممارسة في مجالات متعددة، الاستاذية الاكاديمية والصحافة والتاليف في هذه المجالات والترجمة ، ومعدته الفكرية قوية تأكل كل ذلك وتهضمه وتحوله إلى عصارات مذابة ، وإلى رحيق ناعم وممزوج .

(٤)

وإذا كان الدكتور عبدالعظيم نشأ نشأته السياسية في الحركة الشيوعية المصرية ، واستند في تأسيس موقفه السياسي إلى المرجعية الماركسية في النظر والتطبيق ، فإنني أكاد انتهي إلى ملاحظة تبدو لي مهمة في هذا الشأن ، وهو أن الماركسية لم تملكه بقدر ما ملكها هو .

لأن ذكاءه وتنوع ثقافاته وسيطرته الفكرية وانشغاله الشامل ، وجدانيا وعقليا ، بقضايا وطنه وأمته ، كل ذلك جعل «البوصلة» التي ترشده هي دائما المصلحة الوطنية ينجذب إليها ، وتنفره من التجبر الاستعماري الاجنبي ، فيعاديه ويقاتله . وأن موقفه من

المسألة الفلسطينية يكشف دائما مدى حدة بصره وثبات قدمه ووثوق خطوته، وأن الصالح الوطنى والصالح الشعبى للجماعة الوطنية هما غاية التوجه وهما معيار الحكم على السياسات وسلوك الأحزاب والمنظمات والدول . مهما كانت سابقة قربه من أيها .

والدكتور عبدالعظيم أنيس استاذ من الوطنيين المصريين العظام . ونحن عندما نتبنى منهجه فى «الثقافة المصرية» فى التفرقة بين الشكل والمضمون نجد أن الافكار والمؤسسات والعلاقات كلها تخليق لشكل ، أما الجوهر والمضمون فهو «الوطن»

وهو لم يغره أبدا مال ولا منصب ولا جاه ، ولم يضح بشئ من ذلك ، لأنه لم يطلبه أصلا ، ولا دخل شئ من ذلك فى ساحة اهتماماته .

ثانيا
من وجوه التيار الاسلامى

١ - فى صحبة القرضاوى
٢ - الشيخ محمد الغزالى
٣ - الراحلون إلينا
٤ - عادل حسين
٥ - محمد فريد أبو حديد

في صحبة القرضاوى
بين علوم الدين والدنيا

من محاسن عصرنا الذى نعيش فيه ، إن وجد فيه من هم على شاكلة الشيخ محمد الغزالى رحمة الله عليه ، والشيخ يوسف القرضاوى زاد الله لنا النفع بعلمه وفقهه . هؤلاء الرجال هم قلة ، وهذا أمر طبيعى فمتى كان أمثالهم كثرة فى أى زمان ومكان ، إن الواحد منهم صنعته مرحلة تاريخية ، هى هذه المرحلة التى نشأ فيها وعاش وتفاعل مع مشاكلها وقضاياها وتحدياتها .

الشيخ محمد الغزالى كان أميل إلى الفكر السياسى الإسلامى ، وعلى مدى نصف قرن عالج أكثر ما ثار فى هذا المدى الزمنى من قضايا السياسة والمجتمع وهموم الأمة ، وهو هنا يكمل شجرة المفكرين الإسلاميين من أمثال محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وغيرهم سابق ولاحق .

والشيخ يوسف القرضاوى يجد مكانه الثابت على ذات جذوع هذه الشجرة . ويكمل ضنيع سابقيه ، وهو فى الوقت ذاته ينشغل بفتاوى الأحكام وقضايا فقه المعاملات تأليفا للكتب وإصدارا للفتاوى فى مسائل الفروع ، عبادات ومعاملات ، ويكمل هنا شجرة تضم محمود شلتوت وأحمد ابراهيم وعبد الوهاب خلاف وعلى الخفيف ومن على شاكلتهم سابق ولاحق .

وأهم ما يميز الشيخين ، ويجعلهما علامة على عصر وعلى مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي ، أنه على أيديهما ارتأب الصدع الذى عانى منه فقه الإسلام وفكره على مدى قرن سابق ، وعلى مدى القرن الرابع عشر الهجرى (الذى بدأ فى ثمانينات القرن التاسع عشر وانتهى نحو سنة ١٨٨٣م) ، عانى الفكر الإسلامي نوعا من الانفصام بين حركة التجديد وحركة المحافظة ، كانت حركة التجديد تنشر وجوها لاستجابة الفكر الإسلامي لأنواع معاملات جديدة وأوضاع نظم اجتماعية وسياسية حادثة ، وتفتق حلولا لمشاكل طرأت لا تجد لها فى فكر السابقين حلولا جاهزة .

وكانت حركة المحافظة تنظر إلى الوافد الأجنبى من الغرب وأوروبا بقلق شديد ، ترى فيه فكرا يريد أن يجتث الأصول من ركائز الفكر الإسلامي التليد ، وترى فيه أنماط عيش وأوجه سلوك وأنواع معاملات تتعارض مع نظام الواجبات والمحرمات الإسلامية وتتبجح فى تحديها لهذا النظام وتعمل على توليد الاستهانة به وعدم الاعتبار بأوزار المخالفة له ، مع ما تشيعه المخالفة من قيم معارضة للقيم السائدة . وتمثل كل ذلك فى مسائل المأكل والمشرب والملبس وأنواع التعامل مع البنوك ، بمثل ما تمثل فى تبجح بعثات التبشير المسيحى الغربية فى نشر دعواها فى بلادنا ، وبمثل ما

بدأت مجلات وكتب حديثة تنشر من الفلسفات بين الشباب المثقف ما يشكك فى أسس العقيدة الدينية .

اعتبر المحافظون إن حركة التجديد فى الفكر الإسلامى إنما تزكى هذا التفكك العقيدى والقيمى والسلوكى وأساءوا الظن بها وقاوموها . واعتبر المجددون أن حركة المقاومة المحافظة إنما تستبقى الوهن الإسلامى الاجتماعى فى مواجهة مسائل التحضر والنمو وأساءوا الظن وشنعوا عليها . وظل العراك سجالا يخفت ويعلو جيلين أو ثلاثة أجيال . ثم جاءت هذه الحلقة الأخيرة التى نتكلم عنها لتوحد بين دعوة التجديد ودعوة المحافظة ، بالدفاع عن ثوابت الفكر الإسلامى وأصوله وجذوره وبتجديد جزوعه وفروعه ، وكان من أزكى ثمار هذه المدرسة الموحدة للتجديد والمحافظة فى حركة واحدة شيخانا الجليلان الغزالى والقرضاوى ، الشيخ الغزالى ولد فى ١٣٣٥ للهجرة (سنة ١٩١٧ للميلاد) وولد الشيخ القرضاوى فى ١٣٤٤ للهجرة (سنة ١٩٢٦ للميلاد) . وكلاهما تعلم وتخرج بالأزهر الشريف .

هذا هو ما أظنه وضع الشيخ القرضاوى فى خريطة الفكر الإسلامى فى القرن العشرين ، وقف مع الشيخ الغزالى على ملتقى البحرين ، بحر المحافظة وبحر التجديد ، وصار البحران بحرا واحدا ، وصار المجدد هو من يدافع عن الأصول ويزود عنها

، وصار المحافظ هو من يتوسل بالتجديد لصيانة الوجود والبقاء . والفكر الإسلامى بهذا الالتقاء صار أحصن وأمنع كما صار أحيا وأزهـر مما كان فى بداية القرن الرابع عشر للهجرة .

(٢)

أما عن صلتى أنا بكتابات القرضاوى ، فقد اتصلت بها منذ شتاء ١٩٧٤ - ١٩٧٥ على التحديد . بدأت اتصال قارىء بكاتب عبرالدوريات والكتب . وما أكثر ما تفاعلت مع رجال لم ألقهم ولا عرفت أشخاصهم بالاتصال المباشر ، إنما تفاعلت معهم عبر الكلمة المكتوبة ، وكثيرا ما كفتنى هذه الصلة ، وما أكثر ما صرفتنى فطرة الخجل عن السعى للتعارف الشخصى ، إلا ما تدبره الأقدار للقاءات من بعد . وكان هذا شأنى مع الشيخ يوسف.

بدأت صلتى بكتاباته فى ذلك الشتاء البعيد من عامى ٧٤ - ١٩٧٥ ، كنت أعمل فى أسيوط رئيساً لمحاكم مجلس الدولة هناك ، وكنا نذهب إليها دورا فى كل شهر ، أياما نعقد جلساتنا ونهيىء قضايانا ثم نعود إلى القاهرة ندرس ونتداول ونكتب . وقبل سفرة من هذه السفرات مررت على المكتبات حسب عادتى التقط ما تهمنى قراءته، وصادفت مجلة دورية جديدة لم أرها ولا سمعت عنها من قبل اسمها «المسلم المعاصر» ،وجدت عددين متجاورين ،

الأول اسمه «العدد الافتتاحي» نوفمبر ١٩٧٤. والأخر اسمه «العددان الأول والثاني» أبريل ١٩٧٥ . وعجبت أن يكون ثمة عدد سابق للأول ، ثم يرد العددان الأول والثاني مندمجان ، وكان الأولى أن يصدر العدد السابق برقم والآخر برقم تال ، وكفى الله المؤمنين الحيرة . وعزوت الأمر إلى قلة الخبرة في إصدار الدوريات، وضعف المكنة المالية ، واستخلصت من ذلك أن القائمين على هذا الشأن يجتهدون لإيصال كلمتهم إلى القراء وأن لديهم الالحاح في توصيلها رغم قلة الخبرة الصحفية وقلة المال ، وأن من هنات المظهر ما يلفتك إلى المخبر ويحببك فيه .

فى هذه السنوات على التحديد ، كنت أفتش عن المجددين فى الفكر الإسلامى وعن التجديد المعاصر فيه .

أين هم وماذا يقولون كنت أطرح مسلماتي فى الفكر السياسى والاجتماعى وأعيد الفحص فيها، وأنظر فيما يمكن أن يبقى صحيحا منها وما لا يصح، وكنت فى تلمسى لهذا الأمر ادرك أن الفكر السياسى الغربى وحده لا يكفى ولا يصلح وحده هادياً فى حركتنا السياسية الاجتماعية ، وأن الفكر النافع ينبغى أن يكون ابن حضارة بذاتها وابن نسق تاريخى ، وأن الثوابت المثمرة ينبغى أن تصدر عن الجذور الضاربة ، وأنه كلما عمق الجذر قوى الجذع وازدهر الفرع وأثمرت الثمار .

ولكن بقى السؤال الأخير لدى ، أين هى هذه حركة التجديد المستندة إلى الأصول والثوابت ، أين هى فى الحقيقة والواقع المعيش ، وعلى أى أسس تشكلت وفى أية قضايا تمحورت ، وهل اجتهاداتها تصدر عن حقيقة مشاكل الواقع المعيش حسبما نفهمها ، وهل اجتهاداتها تستجيب لمستجدات هذا الواقع . وكيف يتصدى المجددون الآن لهذا الواقع بمشاكله وأساليب علاجه .

(٣)

وجدت فى العدد الافتتاحى ، كلمة رئيس التحرير د. جمال عطية عن المجلة ثم خواطر حول أزمة العقل المسلم المعاصر للأستاذ عبد الحليم محمد أحمد ، والسنة التشريعية وغير التشريعية للدكتور محمد سليم العوا ، والخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية للاستاذ توفيق الطيب، ثم منهاج المجلة للدكتور محمود أبو السعود وما يتوقع للمجلة للدكتور فتحى عثمان . ثم أحاديث عن الاقتصاد الإسلامى والبنك الإسلامى للتنمية ، ثم جاء العدد التالى فيه أبحاث عن أزمة الخلق لدى المسلم المعاصر وتراث الفكر الإسلامى فى النظم السياسية والإدارية ثم باب الحوار صار واسعا كثير الموضوعات والأقلام حول العدد الأول (التمهيدى) ونقده والتعليق عليه ، وفيه موضوع «نظرات فى العدد الأول د . يوسف القرضاوى».

حرمتني المجلة بعدديها نوم الليل ليالٍ، كنت بعد أن أنتهى من عملي في المحكمة وانتهى مع زملائى من إعداد واجبات الصباح التالى ويخلد كل منا إلي فراشه بحجرته . كنت أمسك المجلة من حيث توقفت في الليلة السابقة وأظل اقرآ حتى الصباح عندما يحين موعد التأهب للذهاب لمكان العمل، والمجلة كلها وجدت فيها طلبتي ، وغالب من قرأت لهم فيها أيامها صرت من أصدقائهم فيما تلا ذلك من أعوام .

ولكن من أكثر ما استوقفنى حديث الدكتور يوسف القرضاوى عن نظراته فى العدد الأول . وجدت نفسى أمام رجل يجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا ، وهو لا يقفز بنظراته فى الفضاء ، إنما يسير على نهج ويتقدم فى طريق يمهده ويستخرج من الجذور والأصول معايير التقدم والتجديد . كان الكثير من ذلك موجودا في كتاب المجلة ، ولكنه كان هو دائما يرد النتيجة إلى مقدماتها ويتفحص الآثار فى ضوء المبادىء بمنهج أصولي بديع .

لفتني هذا المقال وملأ قلبى حماسا واطمئناناً ، أما الحماس فلأنه ربط نظرات التجديد وتوجهات المعاصرة وتشخيص الأزمات وطرائق علاجها ، ربط كل ذلك مما ورد فى البحوث والمقالات الواردة بالعدد الافتتاحى ربطها كلها بمرجعياتها الأصولية ، وأكد مصداقيتها .

وأما الاطمئنان فلأننى من رجال القانون وممن يعالجون فى عملهم القانونى النظرى والتطبيقي . يعالجون مسائل التفسير ومناهج التفريع فى الأحكام . والحمد لله أن لم تنقطع صلتى بالفقه الإسلامى وأصول الفقه ، حتى وأنا آمارس تطبيق القوانين الوضعية ، ولم تنقطع صلتى بمناهج التأصيل الشرعية للأحكام باعتبار ذلك جزءاً مكونا ومؤسسا لثقافتي الفقهيه والقانونية ، وبقيت هذه الصلة قوية حية أمارسها فى عملى ، حتى وآنا في عز اقتناعى بالنظريات السياسية الوافدة من الفكر الغربى .

لذلك لم يكن يرضينى فى نظرى إلى محاولة التجديد فى الفقه الإسلامى وفكره ، لم يكن يرضينى إيراد القياسات السريعة والاجتهادات المتعجلة التى تجدد فى خفة يد وبمهارة فى اخفاء العيوب المنهجية . كنت أشعر أنها إما محاولات غير جادة من أصحابها ، وأما أنها محاولات محكوم عليها بأن تذهب بددا وأن تؤول هباء منثورا ، وأن ما لفتنى فى المسلم المعاصر بعامة ، وفى كتابات القرضاوى بخاصة أنها أبعد ما تكون عن هذه الخفة والتعجل ، بل لعلها طرحت عددا من المسائل المهمة فى أعماق المشكل المنهجي . ولعل الشيخ يوسف أدام الله النفع به تصدى للعديد من هذه المعالجات فى أعماقها المنهجية الصميمة .

وكنت أعرف أن الشريعة الإسلامية أفرزت فقهها ومناهجها فى

التفسير ، لم تستعن فى ذلك بمادة غريبة عنها ، إنما ولدت من داخلها آساليبها فى الفهم والتجديد. وأن تجديدا يصدر من معايير احتكام ليست مستخرجة منها هو تجديد لا يصح ، إنما لابد أن يرد التجديد - إن ورد - من داخلها وبمادتها ، والمرجعية هنا تعتمد على نصوص منزلة بالقرآن والسنة ، وأن أى منهج يخضع هذه النصوص للزمان والمكان اللذين نزلت فيهما هو منهج باطل يتنافى معها ولا يدوم تعامله معها . والفقه الإسلامى أيضا هو أصول وثوابت وأحكام فرعية واستقراء للكليات من الفروع وأساليب استنباط للأحكام واقيسة ومصطلحات ، وإن التجديد الحق إنما ينبغى أن يراعى كل هذه التضاريس .

أذكر ذلك واستطرد فيه لأوضح للقارىء لماذا صرت سعيداً ومتحمساً ومطمئنا فى تلك الأيام التى أطلعت فيها على «المسلم المعاصر» فى عدديها الأولين، وطالعت «نظرات فى العدد الأول» للشيخ يوسف القرضاوى ، وكيف كان ذلك حاسما معى فيما جد لى من أيام .

(٤)

ماذا كتب الشيخ يوسف فى «نظراته فى العدد الأول» إننى أنقل عنه هنا ما كنت أشرت عليه بقلمى الرصاص فى تلك النسخة القديمة التى لا تزال عندى ، قال «حسبها أنها مجلة الإسلام

والعصر معا ، فهى تنظر إلى الإسلام بعين وإلى العصر بآخرى ، وهى مجلة الحرية البناءة فلا تتقيد بسياسة حكومة ولا بسياسة جماعة ، ولا تحجر على ذى رأى أن يعلن رأيه من فوق منبرها ، مادام مبنيا على دراسة ومنهج»، «مجلة كل من يرتبط بدينه . ولا ينعزل عن واقعه وزمنه .. كل من يحب الإسلام عن بينة ، ويؤمن بالعمل له على نور ، وبالدعوة إليه على بصيرة ، والجهاد فى سبيله بالفكرة والكلمة ، حتى يعود إلى قيادة الحياة من جديد ، وبناتها على تقوى من الله ورضوان»، إنها مجلة الذين يهتمون بالعلم والفكر والحركة جميعا ، هؤلاء الذين لا يعملون إلا بعد أن يؤمنوا ، ولا يؤمنون إلا بعد أن يقتنعوا ، ولا يقتنعون إلا بعد أن يدرسوا ويفحصوا ويناقشوا ، فليس فى دينهم كاهن يقول لهم (إغمض عينيك ثم اتبعنى) ...» .

ثم يتحدث فى موضوع الاجتهاد الذى تبنت المجلة الدعوة إليه وممارسته ويناقش الدعوة التى أطلقها د . محمود أبو السعود عن الاجتهاد فى أصول الفقه ، فعرض رأيه فيما يراه ظنيا من مسائل أصول الفقه وما يراه قطعيا ، ورسم دائرة الظنى منها مخالفا فيه قول الإمام الشاطبى وحدد مجال الاجتهاد فى الأصول الذى يراه مجالا رحبا «وهو مجال التمحيص والتحرير والترجيح فيما تنازع فيه الأصوليون من قضايا جمة» . وإن

تقسيما للسنة إلى تشريعية وغير تشريعية فى حديث الدكتور العوا ، رأه القرضاوى تقسيماً جديراً باعداد الرسائل فيه ، ثم عرض للإجماع وما كان منه مبنيا على أمر مصلحى قابل للتغيير بتغير الزمان والمكان ، وإلى تغير الحكم والفتوى بتغير الزمان .

ثم ذكر أن ما نحتاج إليه أكثر من غيره هو الاجتهاد فى مسائل الفقه ، وهنا بين أموراً ستة أوجب مراعاتها عند ممارسة الاجتهاد ، الأمر الأول أن يقتصر مجال الاجتهاد على ما كان من الاحكام ظنى الدليل ثبوتا أو دلالة ، والثانى ألا يكون الاجتهاد انسياقا وراء المتلاعبين ممن يريدون تحويل المحكمات إلى متشابهات ، والثالث أن تظل مراتب الأحكام كما جاءت فيبقى كل من القطعى والظنى على حال مجيئه ، والرابع يتعلق بالحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع القائم مما لم يصنعه الإسلام ولا المسلمون إنما فرض عليهم فى زمن ضعف أو غفلة وتفكك ، فليس الاجتهاد وظيفته تبرير هذا الواقع ، والخامس ألا يكون أكبر الهم مقاومة كل جديد ، إنما تجب التفرقة بين ما يلزم فيه التشدد والثبات وما تقبل فيه المرونة والتطور ، والسادس آن يملك المجتهد أدوات الاجتهاد وأن يكون عدلا مرضى السيرة .

ثم علق على حديث الاستاذ عبد الحليم محمد عن أزمة العقل ، قال إن العقل نعمة بغير شك ولكن الوحى نعمة أعظم وأكبر ، وإذا

كان المجتهد المخطىء مأجورا فشرط ذلك أن يكون أولا من أهل الاجتهاد وأن يكون قد استفرغ الوسع ولا يكون للهوى الخفى إلى نفسه سبيل . ولا يعيب المجتهد أن ينظر فى تراث السلف وإن كان ذلك لا يوجب الإلتزام باجتهاداتهم .

شعرت وأنا أقرأ ذلك ، إن فضيلة الشيخ كما لو كان يخاطبنى ، أنا فلان ابن فلان ، في زمانى ذلك ومكانى ذلك . لأنه بالضبط كان يجيب على الاسئلة التي كانت تجول فى صدرى . وقد سجلت وقتها بالقلم الرصاص فى هامش مقاله قبيل نهايته هذه العبارة «سبيل الاجتهاد ليس مجرد الوصول إلى جواز أمر من أمور حياتنا المعاصرة ، لا ينبغى أن نقتصر على مثل قول (هو جائز طبقاً لكذا ، أو ليس جائزا طبقا لكذا) ولكن ينبغى أن نحدد باجتهادنا الجديد الجائز وغير الجائز معا ، فهذا أكثر أمنا ومدعاة لاطمئنان النفوس إلى أن المجتهد لا يقود المكلفين إلى طريق غير محفوف بحدود الدين التى هى أمن لهم ، أو أنه يغلق فى وجههم الطريق» . وأتذكر من هذه العبارة أن رسالة الشيخ كانت وصلتنى بحديها ، الجائز والممنوع ، فليس من فقه إلا وهو يضع الضوابط للجائز والممنوع ، وتجديد الفقه يعني تحريك الضابط من حد إلى حد آخر ، ليبقى دائماً أن هناك جائزاً وهناك ممنوعا . وهو لا يعنى قط رفع الضوابط والحواجز والحدود . والفقه أيا كان ، سواء كان

شرعيا أو وضعيا ، هو ضوابط وحدود ، هو رسم للحدود بين الجائز والممنوع .

اتفق إن كان أول ما قرأت للشيخ بعد هذا المقال ، هو كتاب «الحلال والحرام فى الإسلام» قرأته فى طبعته العاشرة (١٣٩٦ هـ – ١٩٧٦ م) وكانت صدرت طبعته الأولى فى (١٣٨٠ هـ – ١٩٦٠م) ، ألفه بتكليف من الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف ، ضمن مجموعة كتب أريد منها أن تكون للتعريف بالإسلام بين المسلمين وغير المسلمين فى أوروبا وأمريكا .

وأن كتابا يتوجه إلى الغرب ، ويتعلق بالتحليل والتحريم أى بالقيود والحدود ، كان يمكن أن يهتز بشأنه قلم كاتبه ، إذا سعى لأن يقدم الإسلام فى قيوده وضوابطه بالصورة التى تسوغ لدى أبناء حضارة الغرب المنتصر المزهو المتباهى بذاته ، وكان يكون الكاتب معذورا إن فعل ، فى ظروف السيادة الفكرية الغربية وهيمنتها الحضارية على بلاد الشرق بعامة ، وفى ظروف الرغبة البريئة الساذجة لدى بعض من كتاب الإسلام فى أن يتجملوا بأزياء هذه الحضارة المسيطرة ذات العنفوان .

ولكن شيخنا القرضاوى ، ابن الرابعة والثلاثين من عمره عندما صدر الكتاب (١٩٦٠) ، كان مسلما واثق الخطوة يمشى ملكاً حسب قول الشاعر العربى، أول ما يهمه فى الحلال والحرام

هو استخلاص الحكم الصائب الذى يرضى الله سبحانه ، يفهمه ويقومه لا فى ضوء مستجدات العصر فقط، ولكن فى إطار ما تسعه النصوص وحسبما يستخلص منها بمناهج التفسير المعتبرة فى الفقه الإسلامى .

والكاتب فى مقدمته للطبعة الأولى متنبه لكل ذلك وهو يقول «رأيت معظم الباحثين العصريين فى الإسلام والمتحدثين عنه يكادون ينقسمون إلى فريقين «فريق خطف أبصارهم بريق المدنية الغربية وراعهم هذا الصنم الكبير فتعبدوا له .. هؤلاء اتخذوا مبادىء الغرب وتقاليده قضية مسلمة لا تعارض ولا تنافس ، فإن وافقها الإسلام فى شىء هللوا وكبروا ، وإن عارضها فى شىء وقفوا يحاولون التوفيق والتقريب ، أو الاعتذار والتبرير ، أو التأويل والتحريف ، كأن الإسلام مفروض عليه أن يخضع لمدنية الغرب وفلسفته وتقاليده ..» . «والفريق الثانى جمد على آراء معينة فى مسائل الحلال والحرام ، تبعا لنص أو عبارة فى كتاب ..» .

وذكر أنه حاول ألا يكون واحدا من أى من الفريقين ، لأنه لم يتخذ الغرب معبودا ، وإنما رضى بالله وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا ، كما أنه لم يرض بالتقليد لمذهب معين ولم يقيد نفسه بمذهب سائد ، لأن الحق فى رأيه لا يشتمل عليه مذهب واحد .

لذلك نلحظ أن الكتاب لم ينساق إلى مذاهب الغرب ومدارسه

ودعاويه فى القضايا والمسائل الخلافية الكبرى ، التى لا تزال تثور حتى اليوم ، وهى قضايا الفوائد الربوية وخلوة الرجل بأمرأة أجنبية عنه ليست محرما ، وتحلى الرجال بالذهب والحرير ، والطلاق وتعدد الزوجات .

فى كل ذلك كان الكتاب ذا رأى يدور فى إطار ما هو معروف عن أحكام الإسلام، وكذلك بالنسبة للتماثيل والصور والغناء والموسيقى . لم يجز إلا ما رأه جائزا حسبما تسع النصوص والأحكام بغير تفريط فى المنع ولا إفراط فيه .

من متابعتى لأسلوب الشيخ فى عرض مادته وتسبيب أحكامه ، ورغم التبسيط الذى إلتزمه فى عرض آرائه ، أدركت أنه كما وصف نفسه صراحة لا يتبع ، ولكنه يستعرض الآراء ويختار منها ما يقتنع بنفسه أنه الرأى الأقرب لقصد الشارع الحكيم والأنسب لزمان تطبيق النص فى حدود ما يسعه ، وأنه يتوسط فى ذلك بغير تفلت ولا تقبض ، وأنه يعالج معانى النص وفى ذهنه علاقة النص بمنشئه تعالى وفى ذهنه هيكل التشريع الإسلامى كله بتاريخه وجماعاته ومذاهبه ومدارسه . أى أدركت أنه يعمل مناهج التفسير والتجديد فى إطار الجماعة برمتها ويتحرك من داخلها ، كمن يحرك سفينة وسط شعاب البحر ، لا يرى نفسه فردا فيها إنما يرى نفسه بحجم السفينة كلها ، بطول ما بين مقدمتها ومؤخرتها وبعرض ما بين جانبيها .

وكنت أعرف بتجارب العمل والممارسة والتفسير فى ذلك الوقت (١٩٧٥) . وكنت بلغت الثانية والأربعين من عمرى وقتها ، أعرف أن الإنسان فيما يفكر ويدعو يمكن أن يقفز فراسخ إلى الإمام بقدر ما يواتيه جهده الفردى وقدراته الذاتية، ولكن لن يحقق أى تقدم يذكر لجماعته بهذا القفز الواسع السريع . وأن الأجدى والأنفع له ولجماعته ولفكرته التى يدعو إليها ، أن يحرك المؤسسة التى يعمل فيها أو الجماعة التى ينتمى إليها . يحركها بطولها وعرضها ولو بضعة أشبار وأمتار ، فهذا هو العمل الحصيف المأمون وهو الإغناء الباقى ، وإن كان فى الأمر تحويل أو تغيير أو تعديل ، فهو التحويل أو التغيير أو التعديل الذى يطمئن إلى استمراره من بعد .

(٥)

إن عملى القانونى فى مجال التطبيق ، وجهنى دائما ، عند النظر فى الأفكار والعلوم والنظرات ذات الطابع السياسى الاجتماعى ، إلى الجانب التطبيقى منها ، وعادة ما يسبقنى نظرى فيها إلى مآلاتها فى التطبيق ، وعادة ما يجرى تصنيف الأفكار عندى لا بمراعاة أسسها الفكرية وتشكلاتها النظرية المنطقية فقط ، ولكن بمراعاة أثرها فى السياق الواقعى المشهود وفى المآل التطبيقى لها ، وأن المنهج العلمى التجريبى ذاته يجعل آخر خطوة

من خطوات الاستقراء والاستخلاص هى مدى اتساق النتيجة التى أفضى إليها البحث مع غيرها من النتائج الواقعية .

أشعر عادة أن العموميات مثل الصناديق المغلقة ، علينا أن نفتحها لننظر فيما حوته ، وأنه عند المحاورة بين عموميات أو التدقيق فى المفاضلة بينها، يتعين ليتم لنا استكمال المنهج أن نفتح الصناديق ونجرد المحتويات ، وأنـه عندما يتحدث المتحدث فى أمور السياسة والمجتمع وفق نظريات عامة ، يتعين أن نسأله من بعد ، وماذا بعد ؟ . فليس المهم فقط هو الكمال والتناسق النظرى للأفكار السياسية والاجتماعية العامة ولا صدق مرجعيتها الفكرية والفلسفية ، ولكن المهم أيضا هو كيف توظف فى صورها الملموسة والمشهودة ، دعوة كانت أو سياسة منفذة .

وقد أعجبنى فى قراءتى السابقة فى الصحف القديمة ، صحف ١٩٥١ ، أن ذكر أحد الإسلاميين أنه يتبع رأى الإسلام ، فرد عليه سيد قطب متسائلا «ما هو رأى الإسلام الذى تراه» ذلك أن الأمر كان أمر موقف سياسى يتخذ وأمر سياسة تنفذ . لذلك لم يكن يكفينى فى سنوات السبعينات الماضية ، السنوات التى أعدت فيها البحث فى المرجعية السياسية الاجتماعية لى ، لم يكن يكفينى أن يذكر ذاكر أن المرجعية الاسلامية أولى وأفضل من غيرها ، فقد كنت بلغت هذا الشاطىء ، بل كنت على مشارف

الوصول إلى أنها بالنسبة لنا هى المرجعية وهى المشرع والمنبت ، على وجه الاختصاص . ولكن بقى لدى السؤال .. وماذا بعد ، وما هو رأى الإسلام الذى يراه ذوو الرأى فى واقعنا المعيش ، وما هو الوزن النسبى لكل من هذه الآراء التى تسعها شرعة الإسلام ومنهاجه .

أصل الآن إلى الكتابين الاثيرين عندى فى هذه المرحلة ، هما أثيران لا بما فضلهما الله سبحانه على غيرهما من كتب الشيخ القرضاوى ، ولكنهما أثيران بما انتجت قراءتهما من حاصل فى صدرى . ولازلت إلى اليوم ، بعد ثلاثة وعشرين عاما ، كلما قرأت للشيخ أو تردد اسمه أمامى أو جال بخلدى ، لازلت كلما حدث ذلك يلمع بخاطرى اسما هذين الكتابين وهيئتهما ، الأول بلون غلافه البرتقالى والثانى بلون غلافه الأخضر ، ولا تزال نسخة كل منهما عندى بما تحمل من أثر قراءتى الأولى على هوامشها .

الكتابان بعنوان عام لهما هو «حتمية الحل الإسلامى» (١) ، (٢) . والأول منهما بعنوان (١) «الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا» قرأته فى الطبعة الثالثة ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧م) وكانت صدرت طبعته الأولى بمقدمته ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م - والثانى منهما بعنوان (٢) الحل الإسلامى فريضة وضرورة قرأته فى طبعته الثالثة ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م وكانت صدرت طبعته الأولى

ومقدمته فى ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م . وقرأتهما معا فى صيف العام نفسه عام ١٩٧٧ .

الكتاب الأول ، كان أول ما وجهت مقدمته نظر القارىء إليه هو هزيمة يونيه ١٩٦٧ ، وأن لا حل ولا علاج إلا بالعودة إلى الإسلام ، وهزيمة يونيه ١٩٦٧ كانت هى ما ارتطمنا به وانكسرت عليه آمال وسدت آفاق وتحطمت آراء ونظريات، وانطرح بها البحث فى المسلمات السياسية والفكرية والاجتماعية لدى كل ذى لب، فالمؤلف هنا بهذه البداية يشير إلى الجرح الغائر ويشير إلى من المسئول ، ولكنه لا يزيدك وجعا بتكرار الضرب على الجرح الأليم ، إنما يبدأ من فوره بدعوة قرائه أن يلتفوا حوله ليسمعوه ، أيا كانت مشاربهم ، إن كانوا عربا أو كانوا مسلمين آو كانوا بشرا عقلاء ، إن كانوا مؤمنين بالديمقراطية السياسية أو بمنطق الحوادث وسير التاريخ أو مستقرئين للصراع الدائر فى العالم وأزماته الروحية والنفسية .

ثم هو فى أول سطر فى الكتاب نفسه ، يحل مشكلة العراك المصطنع بين العروبة والإسلام ، فيقول «لا ينكر عاقل آن وطننا العربى الكبير من الخليج إلى المحيط ، وأن وطننا الإسلامى الأكبر من المحيط الهادى ... إلى المغرب والسنغال على شاطىء الأطلسى ..»

فوضع مسـألة الانتماء فى صيـغة تقبل الجمع والتداخل بين خصوص العروبة وعموم الإسلام وليست صيغة استبعاد ومحاربة بينهما ، ثم فى النقطة التالية مباشـرة يصنف الحلول المطروحة على الأمـة أى المرجعيات المطروحة عليها ، وهى الحل الاسلامى القرآنى ، والحل الديمقراطى الليبرالى. والحل الاشتراكى الثورى . وفى هذا الطرح تبـدو الامكانات الفنيـة والفكرية فى النفـاذ إلى صـمـيم العـلاقـات بين الظواهر . والقـدرة على التـعـمـيم وعلى التصنيف ، مما يوفر على الكاتب وقارئه الكثير من الوقت والجهد ، ويشـيع روح التـآلف والثـقـة ويمهـد لحـسن التـفـاهم والنظر الموضوعى .

ثم يرد بعد ذلك سريعا الموقف الفكرى السـياسى ،، فـأصل المشكلة وأساسـهـا التاريخى والاجتمـاعى والفكرى،، وهـو الوهن الذاتى لدينا وهو الغزو الأجنبى الذى سيطر علينا عبر السنين فلم نستطع أن نقـاومـه وخضـعنا له . صـور ذلك بقـوله إن كـان ثمـة «تخلف فـى العلم وجمـود فى التـفكير وركـود فى الفقـه والتشـريع وقصـور فى التربـية والتوجيه وفسـاد فى الإدارة والحكم ، وكان العدو الزاحف المنتصر متفوقا فى هذه المجالات ، فبـهر أبصـار الكثيرين وخلب ألبابهم ، فبدأوا يسـيرون فى دروبه ويتبعون سننه ، شـبراً بشـبـر وذراعا بذراع ..» ثـم بدأ الحديث الطويل عن الغـزو

الخارجى وأثره في أمة المسلمين ، دون أن يبرىء المسلمين والعرب من مسئولياتهم فيما كانوا فيه مما عبر عنه بلفظ «الانحطاط» وما آل إليــه كثــيرون من انبــهــار بــالغـرب ، ولم يبـرىهم لأنه يريد أن يصلحهم ، ولا يكتفى بأن «يعيب الزمان ويضرب الأمثال» .

والشيخ القرضاوى مثقف إسلامى إلى النخاع ، والمشكل يبدأ عنده دائما متعلقا بالإنسان ويبدأ من الانسان ومن الفكر ، على العكس تماما مما يفعل الماركسيون عندما يبدءون دائما بالواقع المادى ، تفريعا على ما يؤمنـــون به من أصالة المادة وحداثة الفكر وطروئه . والغزو لدى المفكر الإسلامى ليس غزو أرض فقط وليس غزو أرض آساسا . إنما هو غزو الإنسان وفكره ووجدانه ، وهذا أظهر وأعمق فى الدلالة ، فالاستعمار استعباد بشر فى الأساس ، والاستعباد لا يتم إلا بالألحاق الفكرى وضمان التبعية الثقافية ، التى تمحو الشعور بالتميز لدى الجماعة المستعبدة . والتحرر لا يأتى إلا من خلال فكر تتشربه العقول والنفوس وتبذل من أجله المهج .

والكتاب يورد وسائل التأثير الغربى فى الشرق الأوسط ، وهى فى التعليم والتربية بالبعثات ومدارس التبشير ونظم التعليم الحديثة الآخذة عن الغرب . ثم فى الصحــافة ثم فى نظم التشريعات الآخذة عن الغرب والتقليد فى السلوك والأذواق . وهو

هنا يفرق بين العلوم الطبيعية التى لا وطن لها ويلزم الأخذ منها وبين العلوم الإنسانية التى هى محل التأثير والتأثر الضار .

والكتاب بعد ذلك يتحدث عن القومية العربية وعن الدعوة القومية بعامة ، فيعرض للأثر التفكيكى لهذه الدعوة بالنسبة لما كان قائما من وحدة سياسية إسلامية ، ويعرض لأثر القومية التركية فى هذا التفكيك ولدعوة أتاتورك ، ولأثر القومية العربية ، ولكنه هنا أيضا يفرق بين موضوع «القومية» الذى يرى بشأنه هذا الرأى وبين مطلب الوحدة العربية الذى يؤيده ويدعمه ويعتبره جزءاً من مطلب الوحدة الإسلامية الأعم ، كما يفرق بين «القومية» بما أدت من وظيفة تفكيكية فى رأيه وبين النزعة الوطنية الموجهة للتحرير من النفوذ الأجنبى .

وقد كنت أتصور أن من مشاكل التقارب الإسلامى العروبى هو رفض الإسلاميين لمبدأ القومية العربية ، فلما ميز الشيخ بين المبدأ المرفوض وبين مطلب الوحدة العربية المؤيد ، كما ميز بين المبدأ المرفوض وبين الأداء الوطنى المقاوم للاستعمار على الصعيدين العربى والإسلامى . لما فعل ذلك حل المشكلة فى جوهرها ، وجعل الخلاف خلافا نظريا بحتاً لا يكاد يبقى له أثر فى التوظيف السياسى والأداء السياسى . وجعله خلافاً هادئاً يتفكر فيه المفكرون فى أوقات فراغهم من جهد العمل المطلوب ، وأقام جسور

الثقة بين الطرفين ، قلت وقتها - لقد كسب فضيلة شيخنا قضيته عندى ، لقد أحسن وضع المسألة وأحسن تحريرها .

ثم يرد حديث عن القوانين الوضعية والحياة النيابية ، فذكر أن الأمة مصدر السلطات وأنه يوافق على هذا المبدأ مع تقييده بعبارة «فى حدود شريعة الله سبحانه » وبهذا القيد والضابط الصحيح ربط بين المرجعية الشرعية وبين الأساس النظرى الذى يقوم عليه التنظيم الديمقراطى . كما ذكر أن الاخوة الإسلامية لا تتعارض مع المساواة بين المواطنين وذلك بما يتقارب مع مبدأ المواطنة الذى تقوم عليه الجماعة الوطنية حسب النظم القائمة الآن.

وعلى هذا فليست المشكلة تقوم بين الإسلام والعروبة ، ولكنها تقوم بين الإسلام . وبين من ينفى من العروبيين المرجعية الإسلامية ويتبنى المفاهيم العلمانية ، وليست المشكلة بين الإسلام فيما يرى وبين الديمقراطية ولكن المشكلة تقوم مع من ينفى من الديمقراطيين المرجعية الإسلامية.

والكتاب فى كل ذلك حريص على أن لا يعرض لرأى فرد ، ولكنه يعرض لتيار فكرى منتشر ذى رموز معروفة ، منهم أبو الحسن الندوى ومصطفى الخالدى وعمر فروخ ومحمد البهى ، ومحمد الغزالى ومحمود شاكر وسيد قطب وحسن البنا . ولهذا

يرى القارىء نفسه أمام موجات متراكبة من مفكرى الإسلام المحدثين في العقود الوسطى من القرن العشرين وحركاتهم السياسية الاجتماعية .

(٦)

عرض الكتاب الأول لما لقى الحل الليبرالى الديمقراطى من فشل ، يقصد التجربة التاريخية التى مرت بها بلادنا من نهاية الحرب العالمية الأولى حتى الخمسينات ، ولما لقى الحل الاشتراكى الثورى من فشل أيضا ، فى الفترة التالية من الخمسينات إلى السبعينات ، لذلك جاء كتابه الثانى عن البديل الثالث الذى يراه فريضة وضرورة أيضا وهو الحل الإسلامى .

أول ما استفتح به الكتاب هو موضوع قضية فلسطين «أولى القبلتين وثالث الحرمين» واستطرد إلى الصلة بين الإسلام والعروبة وأن القيادة لم تستطع أن تستخلص هذه الصلة العميقة ، وأن العرب لم يستفيدوا من الطاقة الإسلامية فى مقاومتهم الاستعمار والصهيونية . ثم أشار بنوع من التفصيل إلى ما يشبه البرنامج السياسى ، بدءاً بالإيمان بالله والتخلق بالقيم الإنسانية ، والاعتزاز بالإسلام عقيدة وشريعة وحضارة ونظام حياة ، ثم الاشارة إلى الجوانب التعليمية والاجتماعية وما يتعلق بالتنمية الاقتصادية والعدالة وتقريب الفوارق .

ثم أشار إلى الجوانب الدستورية بحسبان أن الامامة منصب ديني وسياسي معا والاختيار يرد بالبيعة والرضا ، والمختار يخضع لرقابة الشعب وحق المواطن فى الحرية التي هي خالصة من كل سيطرة تتحكم فى تفكيره أو وجدانه أو حركته دون اتباع الشهوات واطلاق الغرائز السفلى.

وبالنسبة لغير المسلمين ذكر أن يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم «إلا ما اقتضته ظروف دولة ايدلوجية تقوم على أساس فكرة الإسلام» . ثم أشار إلى السياسة الخارجية وأن المسلمين أمة واحدة . ووجوب مناصرة حركات التحرير انطلاقا من الفكرة الاسلامية التي ترفض استعباد الانسان للإنسان» «أيا كان دينه وجنسه» . ثم أشار إلى ضرورة وضع شروط ثقافية ودينية وخلقية للمرشحين للمجالس النيابية وسائر المناصب حتى لا توضع قيادة الأمة فى أيدى الجهلة أو الملاحدة أو الفسقة» .

ونحن طبعاً لا نناقش مجمل هذه البنود الآن ولا تفاصيلها ، بل أنني لم أكن عند قراءتي الأولى للكتاب فى مناخ المناقشة لتفاصيل البرامج السياسية والاجتماعية ، وما يمكن اقراره وما قد يختلف عليه وما قد يثير التحفظ والحوار ، لأن الأمر لم يكن أبدا أمر تفاصيل وجزئيات نقاش ، إنما الأمر كان أمر حسم للموقف العام من تيار فكرى عام ، وهو أمر اهتمام بما يمكن أن ينبنى من

جسور بين التيارات الوطنية، وأمر انشاء للتيار العام السياسى الأساسى فى بلادنا وبحث لمكونات هذا التيار ، فكان الأمر أمرا بعيد الأثر عميق الدلالة ، وهو يتعلق باقامة التوازن فى حياتنا العقيدية الحضارية الثقافية والسياسية الاجتماعية ، وهو يتعلق بنطاق ما تجتمع عليه الأمة وتدين به قوى التماسك بين جماعاتها وهيئاتها وأفرادها . وهو يتعلق بالوجهة التاريخية العامة لها بتحديد من تواجه ومن تؤازر وأين تقف وإلى أين تسير .

إن فضيلة الأستاذ الجليل ، بهذه الجهود المعمقة فى هذه الفترة المهمة التى تعينت عندها مفارق الطرق بين قوى الأمة وعناصرها الفاعلة الوطنية ، قد بنى من ناحية الشاطىء الإسلامى رؤوس الجسور للالتقاء والتلاحم ، بناها مع غيره من ذوى الفكر والرأى والغيرة على أساس صلب وبدعمات فكرية وثقافية تأسيسية باقية إن شاء الله .

لذلك وجدتنى عند نهاية قراءتى وقتها لهذا الكتاب الثانى فى صيف ١٩٧٧ ، وجدتنى عند آخر كلمة من كلمات الكتاب ، قد وقعت بالقلم الرصاص بعبارة «الحمد لله» . نقولها عند الشبع والارتواء ، ونقولها عند الاكتفاء .

الشيخ محمد الغزالى

أول ما قرأت للشيخ محمد الغزالى كان كتاب «عقيدة المسلم» كان ذلك فى عام ١٩٥١ وكنت فى الثامنة عشر من عمرى طالبا بكلية الحقوق بالسنة الثالثة..

كنا فى السن الذى تتقاذفنا فيه أمواج الافكار وقضايا الفلسفة ومسائل الكلاميين حول صفات الله سبحانه وعن التوحيد والجبر والاختيار فقرأت كتاب «عقيدة المسلم» لشيخنا الغزالى..

لازلت أذكر يومها كأنه منقوش فى قلبى، بدأت قراءته عصر يوم الخميس وأنا بمنزلى فى حلمية الزيتون وأنهيته وأنا بمنزلنا فى القرية قرية أمى القريبة من شبين القناطر، وبين المنزل بالمدينة ومنزل القرية نحو خمس وثلاثين كيلو مترا نقطعها بقطار وسيارة، قرأت الكتاب على نفس واحد فى رحلة موصولة من المدينة إلى القرية وبينهما قطار وسيارة وأقوام أسلم عليهم مسرعا غائب القلب عنهم، ثم أخلو للشيخ اسمع حديثه..

اعدت قراءة الكتاب الأيام الأخيرة بعد وفاة الشيخ فوجدته محفورا فى صدرى أكاد أتبين ملامحه ورسم صفحاته فى نسخته القديمة ووجدت موازينه مركوزة فى عقلى ووجدته مكتوبا بمنهجه ذاته الذى إتبعه مدى خمسة واربعين عاما وفيما يزيد على أربعين كتابا تلت.

من أهم ما يميز كتابة الشيخ، ذلك التوازن العجيب الذى قدره الله عليه، أدراك القدر المناسب من البدائل المطروحة والمزج بينها، هكذا يعالج موضوعات كانت محيرة لنا وقتها كموضوع الجبر والإختيار، وصفات الله سبحانه ووحدانيته ميزان دقيق ونفس هادىء ينظر به فيما ظنه آخرون ثنائيات فضلّوا، ثم قراءته البصيرة لآى الذكر الحكيم ومزجه بين المعانى.

ومن أهم ما يميز كتابته رحمه الله، هذا اليسر وتلك السهولة فى التعبير عن الأمور المعقدة وفى شرح الافكار العميقة، سيان أن تقرأه أو تسمعه، فتعبيره فى الحالين يسيرٌ مشرق، كأنه يبتسم لك مع كل عبارة، ومعانيه قابلة للتشرب السريع، يمتصها العقل، فلا يكاد يبقى مما قاله شئ لم تهضمه عقولنا فور قراءته كلها عصارات وخلاصات نقية..

ومن ذلك اليوم البعيد من عام ١٩٥١ بدأت متباعتى لشيخنا الجليل، ومحبتى له، محبتى له التى لم ابدها له قط، فقد منعنى الحياء من طفولتى إلى اليوم، عن التعبير عن عوطفى تجاه من احببتهم واحترمتهم وادركت أثرهم الكبير، وإذا كان الحياء إليه يرجع الأثر الطيب فى التزام الصدق وعدم الرياء فإليه أيضا يرجع الأثر السئ الذى استشعرته يوم وفاة الشيخ ولازلت أشعر به، والذى حرمنى من أن أكون أكثر اقترابا منه مما كنت، وأكثر

تعبيرا عن تقديرى له.

إذا تتبعنا كتب الشيخ نلحظ أنها كلها تقع بين عام ١٩٤٧ وعام وفاته ١٩٩٦ فهى خمسون عام..

وأهم ما نلحظه من قراءتها، سواء عناوينها أو مضامينها، أنها كلها إبنة هذا العصر، العصر الذى عاشه الشيخ ونشط فيه..

فى عام ١٩٢٤ كتب زكى مبارك يقول، أن هناك من مفكرى الإسلام من لا تجدى دراسة عصرهم لمعرفة كتابتهم، لأنهم لم ينفعلوا بالعصر الذى عاشوه، وضرب لذلك مثلا بعض كتاب عرفتهم العشرينات وقتها من ذوى النزعة السلفية..

على مثل زكى مبارك وغيره ممن يزعمون أن الفكر الإسلامى لا يستجيب لتفاعلات العصر، على مثلهم نقيم الحجة من حياة الشيخ محمد الغزالى، فليقرؤا ولو عناوين كتبه ليعرفوا إلى أى مدى تفاعل مع مشاكل عصره بأعمق ما تعنيه عبارة «مشاكل العصر» وإلى أى مدى قدم من الفكر الإسلامى الصياغات التى تستجيب لتحديات هذا العصر وتبوئ للجماعة المسلمة مكانها اللائق..

كانت كتاباته عملا فكريا وعملا سياسيا فى الوقت ذاته، هو عمل سياسى من حيث إنه يستجيب لمشاكل العصر الجارية ويقترح لها الحلول، وتدخل فى ساحات الحوار السياسى

ومجادلاته ليرجح بها موقفا على موقف وليساهم فى صياغة الواقع والترجيح بين بدائله المتاحة، ولكن فى الوقت ذاته تعد أعمالا فكرية للعمق الفكرى والثقافى الذى تعد به وللمستوى العلمى الرصين الذى يدرس به موضوعه ويزن به ترجيحاته. وانت الآن عندما تقرأ كتبه ستقرأ من خلالها الأحداث الفكرية والثقافية لنصف القرن الأخير، أو تقرأ الأحداث التاريخية لهذه الفترة منعكسة فى ذهن عالم مثقف ذكى مسلم..

تنقسم كتاباته فى ظنى إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: من منتصف الاربعينات إلى منتصف الخمسينات، كان قد استقرله موقعه الفكرى الإسلامى فى اطار الدعوة الشمولية الإسلام ولإعادة الوصل بين الدين والدنيا، حسبما بلور الشيخ حسن البنا هذا التوجه وصاغ به حركته الإسلامية..

وجاء النشاط الفكرى للشيخ الغزالى، ليضع الصياغات الإسلامية لمشاكل المجتمع وليبين الموقف الذى يراه موقف الإسلام من قضايا الاستعمار والاستبداد السياسى والظلم الاجتماعى، وليواجه الدعاوى العلمية فى هذا المجال بموقف إسلامى متكامل يقارن به بين نظم الإسلام ونظم الغرب فى القضايا السياسية. ومن هذه الكتب:

الإسلام والأوضاع الاقتصادية - ١٩٤٧ - ١٩٥٠ - ١٩٥٢ .

الإسلام والمناهج الاشتراكية ١٩٤٨ - ١٩٥١ .

من هنا نعلم (رد على كتاب من هنا نبدأ الذى ألفه خالد محمد خالد) ١٩٥٠ ـ ١٩٥١ .

الإسلام المفترى عليه من الشيوعة والرأسمالية ١٩٥١ - ١٩٦٠

عقيدة المسلم ١٩٥١، تأملات فى الدين والحياة ١٩٥١

خلق المسلم ١٩٥٧، فى موكب الدعوة ١٩٥٤

المرحلة الثانية: وهى تبدأ من منتصف الخمسينات حتى بداية السبعينات، كانت النداءات الإسلامية قد اقصيت عن المشاركة فى رسم أوضاع المجتمع والمستقبل الناهض، وأبعد الفكر الإسلامى عن أن يكون مشاركا فى صياغة المرجعية الشرعية والسياسية الاجتماعية..

هنا تحولت كتابات الشيخ الغزالى فى عمومها إلى موقف الدفاع عن الفكر الإسلامى عقيدة وحضارة وتاريخا، فى مواجهة الطرح الغربى والعلمانى الذى تمدد مسيطرا على الحياة الثقافية والفكرية والسياسية السائدة، ومن هذه الكتب:

الاستعمار أحقاد وأطماع ١٩٥٧ ، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام ١٩٦٥ .

حقيقة القومية العربية ١٩٦١ ، الإسلام فى وجه الزحف الأحمر ١٩٦٦ .

حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربى ١٩٦٩، ظلام من الغرب.

كفاح دين، هذا ديننا، معركة المصحف.

الإسلام ضد مطاعن المستشرقين..

المرحلة الثالثة: من السبعينات

عادت الدعوة الإسلامية إلى الظهور بقوة، وساهم الشيخ الغزالي في ذلك مساهمة كبيرة بالدروس والمحاضرات والخطب، سواء في الجامعات أو في المنتديات أو فى خطب الجمعة التى اعتاد إلقاءها في مسجد عمرو بن العاص.

وفى هذه المرحلة سافر إلى الجزائر ليشيع علوم الإسلام فى جامعاتها وسافر إلى السعودية للتدريس فيها.

وفى هذه المرحلة امتزجت خبراته الفكرية بتجارب تاريخ أمته على مدى إحدى وثلاثين عاما مرت من بداية الاربعينات، واحاطت خبراته بأوضاع المسلمين بالمعايشة المباشرة من مشارق أراضى المسلمين إلى مغاربها، فنضج نضوجا هائلا.

استكمل فهمه لاوضاع العصر، واوضاع الجماعة الإسلامية

فى تنوعها عبر الأقطار، واستكمل أدواته ومناهجه فى أعمال الفكر الإسلامي، وبهاتين الدعامتين استقامت له قدراته التجديدية فى الفكر الإسلامى، ليصل قرعة بجزوع تلك الشجرة التى سبقه فيها الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا، وهو يقول أن حسن البنا وصل دعوته بتفسير المنار إذ بدأ شرح القرآن بما وقف عنده رشيد رضا، وهو يقول أيضاً أنه اخذ من البنا ما جعله بعد اثنين وثلاثين سنة من وفاته يكتب كتابه «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين» شارحا فيه الأصول العشرين لأستاذه.

استقام لقلمه فى ذلك الوقت، دور المدافع عن أصول الدين الإسلامي وأصول معتقداته من هجمات هوجاء هبت من الخارج والداخل تريد العصف بأسس هذا الدين، كما استقام له دور المجدد فى الأحكام بما يقيم المسلمين فى قلب عصرهم الحاضر.

فى هذه المرحلة أصدر من كتبه الكثير، «قذائف الحق»، «الدعوة الإسلامية فى مطلع القرن الخامس عشر»، «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين»«السنة بين أهل الفقة وأهل الحديث».

«نحو التفسير الموضوعى للقرآن»، كان عالما، وكان ورعا وتقيا، وكان ذكيا جداً، كان ضحاكا يستجيب للفكاهة الذكية الراقية، وكان بكاء يجهش بالبكاء حبا لله ولرسوله وشعورا بالتواضع

الجم، وكان يشيع الطمأنينة فى مجلسه ويشيع الشعور بالأمن والمحبة والالفة وكان ذا غضبة لا تثور إلا دفاعا عن محارم الله، كان شجاعا ومصدر شجاعته خوفه من الله، وكان جسورا وأساس جسارته هو عمق إيمانه بالإسلام وفهمه له وخوفه عليه، وكان قويا ومصدر قوته هو ضعفه أمام الله سبحانه.

وكان قبل ذلك وفوق ذلك وبعد ذلك جياش العاطفة فى محبته لله تعالى ورسوله الكريم. إلى درجة البكاء. وهذا ما أبقى سراجه متوقدا وما أبقى إيمانه طازجا ودافئا حتى اليوم الذى لقى فيه ربه.

فاللهم ارحمه وجازيه عنا خير الجزاء.

الراحلون إلينا

الشيخ محمد الغزالى، ثم الشيخ جاد الحق على جاد الحق، وقبلهما الأستاذ خالد محمد خالد، ثم د.عصمت سيف الدولة، طواهم الموت فى شهر واحد، هو مارس ١٩٩٦م، اجتمعوا فى الرحيل، فهل كانت جمعتهم الحياة، وما الذى جمعهم غير أنهم من مصر ومن أعلام القرن العشرين؟

وقفت عند هذا السؤال طويلا، ثم بدأت أرسم منهج الوصول للجواب، قلت: الجامع بينهم هو «نحن»، ألسنا نحبهم جميعا وحزنا عليهم كافة، ألم نعايشهم كلهم ويستقر فى عقلنا من كل منهم شعاع؟ فهم منا ونحن منهم.

وكما قال جلال الدين الرومى: أنا العازف والسامع، أنا القيثارة والنغم، كما قال ذلك أقول، أنا الكاتب والقارىء، أنا الكلمات والقلم، أنا من عاش ومن مات، أليسوا أحياء فينا، أفكارهم فى عقولنا، ووقائعهم فى وعينا، وهم باقون بإذن الله فى خطرات نفوسنا.

يجمعهم جميعا أنهم كانوا فى حياتهم وقوفا على ثغور الوطنية وحفظ الجماعة، ومهما اختلفت منازعهم، فهم كانوا على رباط، حتى لقى كل منهم ربه، وكان لدى كل منهم خلق المرابطين، العين الساهرة، والنفرة فور النداء، وهذا الشعور المستحث بأن الإنسان

مـدين لربه وجـمـاعـتـه مـهـمـوم بـأداء دينه، ثم تلك النفس الأوابة الراجعة إلى الحق.

وأنا أشـهد، إن كان للشـهادة مـجال، أن كلا منـهم أوفى دينه، وأن كلا منهم لم يترك من بعده فراغا، فإن الساحة التى قدره الله على ملئها لاتزال مشغولة بما خلف من تراث.

***

والشيخ الغزالى، يمكننى أن أشير إليه بواقعتين: سئل مرة عن الدجاج المذبوح المستورد، أحلال هو؟ فقاطع سائله قائلا: قبل هذا السؤال إسأل نفسك، كيف ساغ للمسلمين أن يستوردوا الدجاج بدلا من أن ينتجوه؟ إلى هذا العمق اتصلت عنده مشاكل الحياة بمشاكل النظر الدينى، وامتزج علم الدين بعلم الدنيا.

والواقـعـة الثـانيـة، أنه كـان يشـرح فى حـديث صـحـفى فكرة «التواتر» التى يثبت بها نص القرآن الكريم ثبوتا قطعيا لاشك فيه، فقال لمحدثه: إنك لم تر مدينة لندن ومع ذلك تقطع دون أدنى شك بوجودها فى انجلترا، دليلك هنا هو «التواتر»، لأن خبر وجودها انتقل إليك بطرق متعددة من جماعات ومصادر لا تتفق على كذب إلى جماعات لا تتفق على كذب.. وهكذا، إلى هذه الدرجة من السلاسة واليسر والوضوح كانت تجيىء تعبيراته عن أعقد المصطلحات والمفاهيم الفقهية، لأنه هضمها وتمثلها، ولأنه عاشها

ومزجها بقضايا الواقع المعيش.

هذا شيخي وشيخنا محمد الغزالى، يرد موقعه فى الجذع من شجرة الفكر السياسى الإسلامى الحديث.

نحن نجد جمال الدين الأفغانى الذى نقل الفكر السياسى الإسلامى إلى قضية عصره الكبرى، وقضية عصرنا إلى اليوم، وهى الدفاع عن الحوزة الإسلامية وأوطان المسلمين، فى مواجهة الاستعمار الغربى، سواء كان خطرا وشيكا أو واقعا متحققا، وكان سعيه لاستنفار همة المسلمين جميعا ليتجمعوا إزاء هذا الخطر الداهم.

ثم يأتى دور محمد عبده، بما أشاع اجتهاده من تجديد فى الملاءمة بين أحكام الشريعة الإسلامية وقضايا الواقع الاجتماعى المعيش، وبما دعا إليه من الخروج من أسر المذاهب الفقهية التقليدية واختيار الرأى الأنسب مما تسعه أحكام النصوص، مع الدعوة لإصلاح التعليم والنهوض بالجماعة.

ثم يأتى دور السيد رشيد رضا صاحب مجلة المنار، وربطه المحكم بين دعاوى التجديد والمنهج السلفى الآخذ من القرآن والسنة، ودفعه لقضية التجديد الفقهى الإسلامى إلى مستواها السياسى.

ثم يأتى دور الشيخ حسن البنا بدعوته لأن يستعيد الإسلام

شموليته فى مواجهة التحول العلمانى الذى أخذ بناصية المجتمع فى العشرينيات والثلاثينيات وما بعدها، وشمولية الإسلام تعنى أن يعود الموقف الإسلامى حاكما لشرعية النظم والشرائع، أى أن يعود دينا ودولة، وأن يتحول الفكر إلى تكوين حركي.

يذكر الغزالى أن البنا عندما بدأ تفسيره للقرآن الكريم، بدأ بالجزء الخامس عشر، واستدل من ذلك أنه كان يعتمد تفسير المنار، الذى بدأه محمد عبده وأكمله رشيد رضا حتى توقف بوفاته عند الجزء الخامس عشر، كما يذكر الغزالى أن تفسير المنار موجود بجواره دائما.

ومن هذه النقطة يرد دور الشيخ الغزالى، لقد استطاع الغزالى أن يجدل موقفا فكريا واحدا ونسقا فكريا متجانسا، من النظر الفقهى التجديدى ومن المحافظة على الأصول الإسلامية والدفاع عنها بغيرة وحمية نادرتين، من قبله، كان خط التجديد مفترقا عن موقف الدفاع عن الأصول، وكانت الجماعة الإسلامية تحتاج إلى التجديد وتحتاج إلى من يدافع عن أصول معتقدها وحضارتها فى وجه هجمات شرسة، وتولت مؤسسة الأزهر بشيوخها أمثال الشيخ عليش والشيخ البشرى والشيخ النواوى والشيخ شاكر خط الدفاع عن الأصول، وتولت مدرسة محمد عبده خط التجديد، وجاء دور الشيخ الغزالى ليجمع بين الخطين ليواجه تحديات العصر

وخطر الغزو بسلاح واحد.

***

تولى الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق مشيخة الأزهر أربعة عشر عاما، ومن قبله تولى منصب الإفتاء لسنوات، وأتصور أن أحفظ ما يحفظه له التاريخ هو دوره فى دعم استقلال الأزهر الشريف، يوم وفاة الشيخ، وبعد هزة الخبر الذى هو أكثر الأخبار طبيعية «لأن كل حى يموت» وأكثرها مفاجأة فى الوقت نفسه، استعرضت من الناحية التاريخية كشف حسابه، وجدت أن الشيخ استلم الأزهر وتركه بعد أربعة عشر عاما والأزهر أقوى مما كان وأزهر، فحسابه دائن إن شاء الله، لم يكن الأزهر يوم استلمه بمثل نفوذه وعصمته يوم تركه، فى ظنى أنه فى الخمسين سنة السابقة عليه، وفيما عدا الشيخ عبدالحليم محمود، لا أجد شيخاً للأزهر قام بهذا الدور الكبير.

عمل الشيخ على دعم استقلال الأزهر، ووجهه للزود عن الفكر الإسلامى عقيدة وأحكاما شرعية، وللدفاع عن قضايا المسلمين فى أرجاء الأرض، وكان يدعم استقلال الأزهر لا بالمطالبة بذلك ولا بالشكوى، ولكن بممارسة هذا الاستقلال، وكان دقيقا صاحب ميزان، لا يتخذ لأمر وسيلة إلا أجراها بما يناسب المسألة التى ثارت، فيكتفى أحياناً بالمكالمة الهاتفية، ويصل أحيانا إلى إصدار

البيانات باسم الأزهر، وبين هذين الطرفين يتدرج ويوازن.

نحن شهود على هذه المرحلة، وما لقى الأزهر والشيخ فيها من مشاق، لا يكاد يماثل هذه المشاق إلا ما كان أحدق بالأزهر والمسلمين من مخاطر مع بداية القرن العشرين حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، عندما بلغ النفوذ الاستعمارى ذروته، وعمل على الهيمنة على الأزهر ومؤسسات الفكر الإسلامى، وعندما عربدت بعثات التبشير الغربية وانعقد مؤتمرهم فى إدنبرج ١٩٠٨، وعندما تجلت دعاوى الدهريين والطبيعيين من منكرى الأديان والطاعنين على الإسلام، بوصفه أمة حاضرة وتاريخا ممتدا ومن يخلطون كل ذلك بدعاوى التجديد من أمثال أحمد خان فى الهند، ولكن الأزهر بفضل الله وبثبات ويقظة شيوخه العظام خرج من تلك المحنة قويا ومتينا.

وهذا الشيخ جاد الحق رحمه الله، وضعته المقادير على رأس مشيخة الأزهر فى ظرف تاريخى مماثل، فأدرك عمق المهمة التى ألقت بنفسها إليه، دفاعا عن الإسلام ومعتقداته، وتجلية لحقائقه وأحكامه، وزوداً عن حقوق المسلمين فى أنحاء الأرض..

***

وعن الأستاذ الجليل خالد محمد خالد، فأظن أن أجيال الخمسينات من هذا القرن، ومن تفتح إدراكهم السياسى قبيل ذلك

العقد، كلهم كان يترقب كتابات خالد محمد خالد مع ما يترقبون من كتابات ذوى النفوذ الفكرى الصادقين، ولا أظن أن ورد اسمه على مكتوب إلا قرأه من وقع بصره عليه من هؤلاء، كجزء من اهتمامهم بشئون بلدهم العامة.

كان رحمه الله من دعاة الحرية، بدأ بها كتابه «من هنا نبدأ» فى ١٩٥٠، واتصلت دعوته بها بتحرير الوطن وبالعدالة الاجتماعية، وإذا كانت دعوته فى هذا الكتاب اتخذت صبغة علمانية، فقد جهر بالعدول عن تلك الصبغة بكتاب أصدره فى ١٩٨١ بعنوان «الدولة فى الإسلام»، وصدره بالآية الكريمة: «وأن احكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك»، ولخص كتابه الأول، ثم قال إنه اقتنع اقتناعا جديدا بأن الإسلام دين ودولة، وصرف كل الكتاب فى بيان ذلك...

بين هذين الكتابين نحو ستة وعشرين كتاباً آخر، كلها عن الحرية وحقوق الإنسان، وعن الزهد زهد الحكام، وكلها تقوم من خلال الثقافة الإسلامية، وقائع وفكراً، ومادته بها هى سير الصحابة والتابعين والمأثور..

وخالد رجل موقف، ينحشد للرأى فلا يعوقه قط شئ عن الجهر به، وعندما شرعت مصر أيام عبدالناصر فى وضع ميثاق العمل

الوطنى ١٩٦٢ ودعيت له لجنة تحضيرية، كان خالد من أعضائها، وله حوار طويل مع عبدالناصر من أجل الديمقراطية السياسية، تكلم بقلب أسد وثبات رجل، وكان الجدل موضوعياً وعفيفا يحمل الاحترام المتبادل.

إن «الموقف» يظهر فى لحظة أو كلمة، لا تقاس بمساحتها الزمنية أو المكانية، ولكنه يأتى فعلاً أو رد فعل، ينحشد فيه تكوين إنسانى متكامل بما فيه من بناء صعب وشاق، حتى أنه قد يلخص عمراً كاملاً لرجل أو لجماعة، وهكذا نجد الشيخ حسن العدوى مثلاً فى وقفته أمام محكمة أحمد عرابى عندما أعلن خيانة الخديو توفيق بعد انتصار الخديو توفيق، وغيره كثيرون لا يتسع المجال لذكرهم، هى لحظة باقية مدى التاريخ تتربى بها أجيال وأجيال من بعد.

وإن أقوى ما يكون «الموقف» هو مع النفس، وهكذا كان خالد، جهر فى كتابه «الدولة فى الإسلام» بما اعتبره خطأه الأول، ولكنه بهذا الجهر ضحى بموقعه وموقفه الذى صفق له الكثيرون وأشادوا به وأثبتوه عندهم فى مراجعهم ومصادرهم،، قد يصعب على الإنسان أن يضحى بمستقبله، ولكن الأكثر صعوبة بما لا يقاس والأكثر ندرة، هو أن يضحى الإنسان بماضيه، إنه هنا لا يضحى بمجرد أمل، ولكنه يضحى بكسب فعلى تحقق وانبنت عليه تكوينات

وتكوينات..

ولكن خالد رحمه الله كان شديد النفس قوى الروح صلب الشكيمة، ولن نكون أقوياء على غيرنا قبل أن نكون أقوى على أنفسنا منا عليهم..

***

ثم يأتى آخر الراحلين فى شهر «آذار» الصديق الحبيب د.عصمت سيف الدولة، عرفته طبعاً وقرأت له وتابعته منذ ١٩٥٨م، وهى مدة فيها فراغات فى نحو العشر سنين الأولى، ورغم القراءة والمتابعة لم أضع يدى على مفتاح شخصيته الإنسانية والفكرية، بما يحدد ملمحه العام فى خط أو خطين، لم يتهيأ لى ذلك إلا فى رحلة إلى ليماسول بقبرص فى خريف ١٩٨٣، لحضور ندوة عن الديمقراطية فى الوطن العربى، كان أكبر المصريين فيها المرحوم الأستاذ فتحى رضوان، وفينا عصمت سيف الدولة، ووجدت بينهما فى التخاطب والتعامل خطاً سرياً أو شريانا دفيناً وتناغماً حميماً جداً، فوجدت المفتاح.

عصمت نشأ فى الحزب الوطنى فى الأربعينات مع فتحى رضوان، وهو حزب تمتد جذوره إلى بداية القرن العشرين مع مصطفى كامل ومحمد فريد، جاء عصمت من هذا القبيل، من صعيد مصر ومن حزبها الوطنى، وشجرة الحزب الوطنى لها

امتداد عجيب فى تياراتنا السياسية، هذا الحزب الذى بدأ منذ العشرينات ضامراً قليل الرجال نخبوى الشباب، صار شجرة لا تنمو فروعا وأغصانا ولا تنمو كجذع واحد، ولكنها من هذا النوع من الشجر الذى تتدلى فروعه إلى الأرض فتصير جذورا لشجر جديد، ومن هذا الحقل ظهر الإخوان المسلمون ومصر الفتاة والحزب الوطنى الجديد والغالب من الضباط الأحرار، الأساس هنا دائماً هو استقلال الجماعة الوطنية مصرية كانت أو عربية أو إسلامية، وهو الاستقلال سياسياً واجتماعياً وثقافياً «عقيدياً وحضارياً» كل ذلك أو بعضه، ثم يرد بعد ذلك الوضع الداخلى، نظام حكم وتوزيع دخل وأوضاع أفراد، الأولوية لأخطار الخارج على أخطار الداخل، ولحقوق الجماعة على حقوق الأفراد، استقلالا وتحريراً..

عصمت هو من هذه الشجرة ذات الفروع الجذوع، وهذا هو عصمت الاشتراكى الذى وجدته فى ليماسول ينزل سهلا مطمئناً فى رحاب فتحى رضوان، صاحب الوطنية التقليدية، ينزل منه وكأنه فى بيته.

شرّق عصمت وغرب فى ثقافته، وهو نهم طلعه يأكل الأفكار أكلاً، ولكنه ذا معدة فكرية متينة تهضم وتتمثل، ومهما غرب بقى شرقياً، ومهما أخذ من فكر أهل الشمال ظل جنوبيا، واشتراكيته

لم تنقله قط إلى الشمال ولا إلى الغرب، ولا بلمسة أصبع ولا بخطرة فكر ولا بلعقة لسان، وصعد بالثقافة إلى مجال الفلسفة، وقال بالجدل كشأن هيجل وماركس، ولكنه أسماه جدل الإنسان، وبجدل الإنسان ينفتح الطريق إلى عالم الغيب، تكلم عن نظم الحكم والديمقراطية، ولكن ظل «الوطن» هو الحاضن لأى نظام، وكتب عن الإسلام والعروبة، تشعب بنا الحديث يوما عن الدين وبدأت أتكلم، فصرفنى برفق صادق الود، وقال: أخى عندما يرد الحديث عن الدين فأنت تكلم مسلماً يعرف معنى هذه الكلمة فكراً وثقافة وموقفاً فقلت: عفواً، إننى كنت أستطرد فى الحديث..

***

هل مات هؤلاء، كل هذه المحن الجسام فى نصف نهار، كما يقول صلاح عبدالصبور، أقول: إنهم يحيون فينا، كلمات أو أفكاراً ومواقف ومعانى، فإن كانت الحياة أجساما تتحرك، أقول إنهم رحلوا وأتذكر قول امرئ القيس: «أجارتنا إن المزار قريب».

هم لهم علم نافع، وهو صدقة جارية، والآخذ منه من الأبناء الصالحين، فكيف نقول: إنهم انقطعوا عن دنيانا، والحديث الشريف لنبينا العظيم يقول إن هذا الأثر لا ينقطع عن الدنيا بموت ابن ادم..

ونحن لم ننقص برحيلهم بعد أن زادنا حضورهم زيادة باقية

إن شاء الله، إن ما ينقصنا هو أن يبقى فينا من يحسب حضوره بالسلب والنفى لا بالإيجاب والإضافة، ممن يصدق فيهم قول الشيخ مصطفى عبدالرازق رحمه الله «إننا نألم أشد الألم أن يحيا بيننا أناس كان من حسن الذوق أن يموتوا».

عادل حسين
عاد.. ولم يذهب

أكثر الأقلام التى تحدثت عن رحيل عادل حسين فى الصحف الجارية، كانت تشير إلى موضوع تحوله من الماركسية إلى الإسلام، وبدا من الأقلام أن هذا التحول هو «مسلمة» لاتستدعى شكا ولا نقاشا.. والأمر فيما يبدو لى هو على غير هذه الصورة، وهذه المسألة فى ظنى تحتاج إلى شىء من التفصيل.. وعادل فى ظنى لم يكن ماركسيا بالمعنى الذى يتبادر فهمه، ولا كان تحوله عنها بمعنى أنه أنكر أسس تفكيره الأولى، ولا كان تحوله إلى الحركة الإسلامية بمعنى أنه أتاها أرضا غريبة عنه.. وهذه الحركة التى فعلها لم تكن «ذهابا» بقدر ما كانت «عودة»، والحدود لم تكن فاصلة بين ما كان عليه وما صار إليه.

وأبادر من البداية فأقول، أنه رغم ما جمعنى مع عادل من صداقة وطيدة ومحبة وتقارب فكرى لسنين طويلة، فليس من حقى أن أتحدث عنه بموجب هذه الصلة، لأن عادل بوصفه شخصية عامة هو ملك شائع لعارفيه ولدارسيه، وهو من كان يتحدث عن نفسه فى حياته، وكتاباته وما يبقى من نشاطه العام هما أقدر على الحديث عنه بعد رحيله، بغير حاجة لى ولا غيرى، ولكنى هنا أقدم وجهة نظرى، وأستقيها من المعارف العامة التى يدركها المتابعون

لأوضاع السياسة المصرية فى تاريخها الحديث، سواء عايشوا أحداثها أو تفاعلوا مع المتابعات التاريخية لها.

لقد كان عادل حسين كله «سياسة»، بدأ يمارسها وهو فى الخامسة عشرة من عمره فيما عرفت، واستمر كذلك لم ينقطع عنها حتى اختاره الله سبحانه وتعالى إلى جواره وهو فى الثامنة والستين، وطوال هذه المدة فيما نعرف كان سياسيا كله، ملكت عليه السياسة عقله ووجدانه ونشاطه العملى، ولم تكن خياراته إلا من نوع التساؤل عما إذا كان يركز على البحوث السياسية الفكرية أو على النشاط السياسى الحزبى العملى، وكان يجذبه النشاط السياسى حينما يكون متاحا فى الحياة السياسية المصرية، دون أن يصرفه ذلك عن التطلع للنشاط البحثى الفكرى عن شئون السياسة، ودائما ما يكون النشاط العملى أكثر إلحاحا وأفعل فى الإستمالة، لكنه لم يخرج عن هذين الخيارين إلى غيرهما فيما أعرف وفيما سمعت.

كان عادل حسين من حركة مصر الفتاة، لم يدخلها مثل أى شخص يدخل حزبا أو تنظيما سياسيا، لكنه أكاد أقول، لقد ولد فى حجرها وقُدَّ عوده من معدنها، بكل ما تحمل من سمات وخصائص فكرية وعملية.

ولد عادل مع بداية حركة مصر الفتاة، وهو الأخ الأصغر

لمنشىء الحركة ومؤسسها أحمد حسين، وتربى فى حضن أحمد حسين المادى والسياسى، وصيغت طباعه فى هذا المنبت، لما قرأت صيغة نعيه فى صفحة وفيات «الأهرام» فى ٩ مارس ٢٠٠١ فاجأنى أن لم يذكر فيها من قرابته الأقربين إلا أنه شقيق مؤسس مصر الفتاة أحمد حسين، وساءلت نفسى، يد من هذه التى خط بها القدر هذه الكلمات، لتلخص فى وصف واحد حياة جهاد طويلة حافلة بالمشاق، ولتشير إلى منهج تفكير وأسلوب عمل.

انتقل عادل إلى الحركة الشيوعية فى نحو سنة ١٩٥٣، على وجه التقريب، لم أعرف بالدقة تاريخ ذلك، المهم إن ذلك كان فى بدايات ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢، ومع إلغاء نظام الثورة للأحزاب السياسية وتحريمه قيامها، وقد صفيت الأحزاب العلنية الرسمية كلها فى ذلك الوقت وأولها حزب الوفد، ومنها حزب مصر الفتاة الذى كان إتخذ لنفسه اسم الحزب الاشتراكى قبلها بسنوات معدودة.

فرضت التصفية على الأحزاب كلها، والتصفية الحكومية تكون أفعل ما تكون بالنسبة للأحزاب العلنية التى لم تتقن أساليب العمل السرى وليس لها «غاطس» تحت الماء.. وكانت مصر الفتاة فيما أظن حزبا علنيا يعتمد فى الأساس على توجهه العلنى لجمهور الرأى العام، بغير خيوط اتصال سرية ولا علاقات غير معلنة.

ولم يكن غير الإخوان المسلمين تنظيم علنى وجماهيرى منتشر، لكنه يشكل «غاطسا» تحت الماء، ولكن الإخوان توجهت آلة الدولة القاطعة كلها ضدهم لتجتث كل هذا الوجود المعلن والخفى، صدق فيما يجرى لها قول الحجاج ابن يوسف «لأجعلن المرء يقول لأخيه: إنج سعد فقد هلك سعيد»، أى الأخذ بالشبه البعيدة، وبالعلاقات الواهية، أما الحركة الشيوعية فقد كانت تتشكل فقط من تنظيمات سرية منذ نشأت، لذلك ورغم ما عانت منه من قمع شديد فلم تؤثر فيها حركة إلغاء الأحزاب بمثل ما أثرت فى غيرها، بل قد تكون إفادتها هذه الحركة لأنها حرمت منافسيها من ميزة العلانية التى كانت لهم عليها، وميزتها هى بإمكانية كانت لديها مما تفتقده الحركة الحزبية العلنية وبأسلوب فى العمل السرى أتقنته أكثر من غيرها.

لم يكن هذا فقط هو ما أوصل عادل فى ظنى إلى الحركة الشيوعية، وأنا هنا أستنتج وأجتهد فى الفهم ولا أنقل للقارىء معارف أخبارية، لاشك طبعا أنه كان يفتش عن إمكانية عملية سياسية يمارس من خلالها نشاطه، لكنه كان أيضا من خلال «مصر الفتاة» يقترب من التعلق بالاشتراكية، فإن حركة مصر الفتاة، نشأت أولا باسم «جمعية مصر الفتاة» ثم صارت «حزب مصر الفتاة» ثم فى ١٩٣٩ تقريبا تحولت إلى اسم الحزب

الإسلامى الوطنى، ثم عادت إلى اسمها الأول، ثم صارت فى نحو سنة ١٩٤٩ إلى «الحزب الاشتراكى» فهى كانت تتجه صوب دعاوى الاشتراكية.

أحكى ذلك لأوضح أن عادل عندما دخل الحركة الشيوعية وانتظم فى تنظيماتها، فهو لم يدخلها «حدثا» ولم تتشكل تربيته السياسية فيها، إنما تشكل فى مصر الفتاة واصطبغ بصبغتها السياسية، ثم انتظم فى الحركة الشيوعية بوصفها مجال نشاط له، لقد تأثر بها يقينا وتثقف بفكرها ومارس عمله من خلالها وارتبط برجالها فصار واحدا منهم، ولكن الفارق مهم ومعتبر بين المركوز المفطور فى النشأة الأولى وبين المكتسب والحادث من بعد، فرق بين المجرب والتجربة التى يمر بها.

عرفت عادل بعد خروجه من السجن فى فترة تقع مابين عامى ١٩٦٤ و١٩٦٥ وصرنا أصدقاء، كان قد خرج من الحركة الشيوعية فيما عرفت، وكان خرج منها متجاوزا إياها مع كثيرين غيره فى ذلك الوقت، وكانت تنظيماتها قد صفى الكثير منها نفسه مفضلين العمل من خلال القنوات التنظيمية لحكومة عبدالناصر، وعرفت منه ومن غيره أنه كان وقتها ومن قبلها فى السجن ممن بلوروا مفهوما يتعلق بوجود مجموعة اشتراكية فى حكومة عبدالناصر وهى من يمكن أن يسير بالبلاد فى هذا الطريق، وهذا

المفــهـوم يبـدو غــريبــا على الأسس النظرية والفكرية الخـاصــة بالماركسية، كان قد راج عـالميا وقتـهـا فى دوائر اليسـار العـالمى مفـهوم يتعلق بالطريق غير الرأسمالى للاشتراكية، بوصفه طريقا يمكن أن تسلكه حكومـات البلاد حـديثة التـحـرر من الاسـتـعـمـار، ولكن هـذا المفـهـوم العـالمى شىء، والقـول بأن «الحكومـة» و«الدولة» ليست أداة قمع سياسى فى يد طبقة سائدة اقتصاديا، هذا القول بعيد وجانـح عن النموذج النظرى للماركسيـة، ولا أظن أنه ماكان يقول به وقتها ويدافع عنه إلا من كانت الماركسية بالنسبة له مجرد «تجـربة فكرية» يمر بها ولديه القـابليـة لأن يأخـذ منها ويدع، وأنا أذكر من هذه الأيام البعيدة في منتصف الستينات، أنه فى جدالنا الفكرى، لم يكن عادل يدافع عن الشيوعية وتنظيماتها ومواقفها بمثل ما يدافع ويفسر مواقف مصر الفتاة.

يبدو لى من متابعة وقائع التاريخ المصرى فى القرن العشرين، ومتابعة حركاته السياسية، إن ثمة تيارين عريضين ينقسمان من حيث المصدر الحضارى والثقافى العام.تيار يصدر عن الموروث الثقافى والحضارى، وهنا نجد الوطنية ترتبط بالثقافة الإسلامية، أو بالأقل فإن هذه الثقافة تشكل عنصرا مؤثرا فى الموقف الوطنى، زاد هذا العنصر أو قل، كما نلحظ على التيار ذاته أنه فى مجال المطالب السيـاسيـة، إذا تمثلت لدينا فى صورتها المبسطة فى

المطالب الثلاثة، المطلب الوطنى الخاص بالاستقلال والمطلب الديمقراطى الخاص بنظام الحكم والمطلب الاجتماعى الخاص بالعدالة الاجتماعية، إذا تمثلت فى هذه الصورة، فإن هذا التيار يبدأ بمطلب الاستقلال أولا وعلى نحو حاسم لاتردد فيه، ويجعله ليس فقط هو المطلب الأول لكنه المطلب الحاكم لغيره من المطالب، وكل السياسات تدور فى فلكه وتقاس بمقياسه، ثم ترد المطالب الأخرى تالية له مقيسة به.

وفى هذا التيار نجد «الحزب الوطنى» حزب بداية القرن العشرين وحزب شباب الأربعينيات، ونجد «مصر الفتاة» و«الإخوان المسلمين» كما نجد الغالبية من الضباط الأحرار وقيادة ثورة ٢٣ يوليو وغالبية الناصريين فيما بعد.

أما التيار الآخر الذى تتوزع اهتماماته على تلك المطالب الثلاثة كلها أو بعضها بغير أولوية للمطلب الوطنى أو بغير حاكمية له، فهو ما بدأ به حزب الأمة فى بداية القرن العشرين، وهو ما اتسع حزب الوفد من ١٩١٩ لقيادات منه (لولا وجود مصطفى النحاس الذى نشأ أولا فى الحزب الوطنى).وهو ما صدر عنه الأحرار الدستوريون والسعديون والمصريون فى الحركة الشيوعية، وأنا هنا أتكلم طبعًا عن الغالب وليس عن الكل، فإن التعميم والتجريد يضطر الكاتب أن يرى الطابع العام حتى وإن اختلفت عنه بعض

التفاصيل.

وعادل عندما صفيت التنظيمات الشيوعية الأساسية فى منتصف الستينات، صارت الماركسية لديه جزءا من ثقافته السياسية وصارت أداة من أدوات التحليل السياسى للأوضاع السياسية والاجتماعية، دون أن تكون نظرية يصدر عنها ومذهبا ينتمى إليه، وإن صدقنى التعبير فيمكن أن أقول أنه كان أقرب إلى التوجه الناصرى، وذلك رغم موقفه المعارض للكثير من أوضاع الحكم وقتها، وقد ازداد توجهه الناصرى وضوحا فى السبعينيات بعد وفاة عبدالناصر، وعندما صارت الناصرية إلى صفوف المعارضة السياسية، وكتاباته فى هذه الفترة جلية فى هذا الشأن.

ونحن نجد هنا الصبغة الوطنية هى المسيطرة وهى الحاسمة، ومصر الفتاة لا تختلف عن الناصرية فى أصل التوجه السياسى والثقافى، وكل أولئك هم خلفة الحزب الوطنى الذى أنشأه فى بداية القرن مصطفى كامل ومحمد فريد وكان فيه أمثال الشيخ عبدالعزيز جاويش، ونحن نلحظ التقارب الذى كان قائما بين حركة الإخوان المسلمين فى الثلاثينيات ورموز تيار الحزب الوطنى ومصر الفتاة، سواء فى جمعيات الشبان المسلمين أو فى غيرها، كما نلحظ أنه فى ١٩٤٦ عندما تشكلت اللجنة الوطنية للعمال والطلبة وفيها الماركسيون وبعض من شباب الوفد، تشكلت إزاءها ما سمى

«الجبهة القومية» وفيها الإخوان المسلمين ومصر الفتاة والحزب الوطنى وعدد من الجمعيات الدينية، كما نلحظ فى وثائق مصر الفتاة والقصص التى كتبها أحمد حسين عن تاريخ حياته وحركته السياسية، إلى أى مدى كانت عينه على حركة الاخوان المسلمين وكان توجهه إلى التقريب بين الحركتين، كما نلحظ إلى أى مدى أيضا كانت محاولات التقريب بين الإخوان المسلمين وشباب الحزب الوطنى وفيهم من ذوى الروابط التاريخية بمصر الفتاة.

كل ذلك ليس جديدا ولا غريبا ولا طارئا، وعادل له مقالات كثيرة من الستينات وله كتب مهمة جدا، ومن السهل على أى باحث دارس أو أى متسائل، أن يلجأ إلى ماكتب، سيما فى الفترات التى يظن أن جرى فيها التحول، فسيجد الحركة وئيدة ويجد الفروع متعددة، لكنه سيجد الجذع ثابت وهو أن الاستقلال الوطنى أولا، والاستقلال ثانيا، وثالثا، ثم بعد ذلك يرد أى هدف آخر.

إن من يقرأ كُتاب عادل حسين «الإقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية» وهو كتاب يقع فى ألف وثلاثين صفحة، وعن التحولات الاقتصادية التى جرت بمصر فى خمس سنوات من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٩، ونشر فى سنة ١٩٨١، من يقرأه يعرف أين المحرك وأين المرشد فى توجهه السياسى، فإن من يرى بلده تنتقل

فى الاقتصاد من الاستقلال إلى التبعية، ويكون الاستقلال الوطنى هو هدفه الثابت أولا وثانيا وثالثا، لابد أن يفعل شيئا وأن يبحث عن السند وأن يفتش عن الملاذ، ونحن أهل هذا البلد من الجيل الذى رأى بعينى رأسه أن مصر تحتل من الإسرائيليين فى ١٩٦٧، يذكر جيدا مقدار الوجيعة والألم الذى يصيب الوطن عندما يرى بلاده المحررة يعاد احتلالها العسكرى، أو عندما يرى اقتصاده المستقل يتحول إلى التبعية للقوى العالمية المهيمنة عن طريق صندوق النقد الدولى والبنك الدولى.

وعادل من هذا النوع من البشر الذى يستطيع أن يحول الألم إلى طاقة عمل ويحول الوجيعة إلى إعمال ذكاء، ومن هنا نلحظ الفصل الخامس من ذلك الكتاب الذى عنونه بعنوان «مفهوم التبعية/ الاستقلال» ناقش فيه النظرية الماركسية فى التنمية ونظرات الغرب، ثم ربط بين أصول التنمية وبين التكوين الثقافى الحضارى للمجتمع، كان عادل رغم تخرجه فى كلية العلوم قسم الجيولوجيا يكاد يتخصص فى الاقتصاد السياسى فى هذه الفترة، ومن خلال دراسته هذه عن التنمية الاقتصادية، تجاوز المفهوم الاقتصادى الماركسى والمفاهيم الغربية إلى ما يصلح لمجتمع ذى أسس حضارية وثقافية مختلفة.

ولم تمض سنوات قليلة حتى عرضت عليه رئاسة تحرير

صحيفة حزب العمل، فاندمج في العمل السياسى اليومى بطاقة وأساليب عمل وخبرة وعنف خصام، هى كلها كانت من ملامح مصر الفتاة وأساليبها منذ الثلاثينيات.

ماذا أقول الآن، لقد عشت مع عادل وأنا أكتب عنه هذه السطور، لذلك لا أريد أن أنهيها.. رحمنا الله جميعا ياعادل، وبارك فيما خلفت من عمل أفنيت فيه أيامك ورجوت به النفع لوطنك وأمتك.

محمد فريد أبو حديد
١٨٩٣ ـ ١٩٩٧

احتفلت وزارة الثقافة بالذكرى الثلاثين لوفاة الأديب المؤرخ الأستاذ محمد فريد أبوحديد، وفي يوليو ١٩٩٧! يكون قد مضى على مولده مائة وأربع سنوات.

والحديث عن أى من مفكرينا أو أدبائنا يكون دائما عن كتبه ومقالاته أى عن الآثار المكتوبة التى خلفها، بحيث أن هذا الحديث يترك عند القارىء دائما الانطباع بأن هذا المكتوب هو كله التركة الثقافية التى بقيت من بعده، ونحن لا نجهد أنفسنا كثيرا فى البحث عن الآثار التى خلفها الكاتب أو الأديب أو المفكر بجهوده فى مجالات نشاطه الحركى.

إن ما خلفه الأستاذ أبو حديد من كتب ومقالات لايزيد فى ظنى على النصف من ثمرات عقله وإنتاجه، والنصف الآخر أو مايزيد على النصف صرفه فى مجال التربية والتعليم، وهو فى صدر شبابه مارس التدريس بعد أن تخرج فى مدرسة المعلمين العليا . ثم لم يكتف بهذا الجهد المهنى إنما بدأ اهتمامه المبكر بما يمكن أن نسميه «شئون التربية والتعليم»، فشارك فى إنشاء مدارس خاصة ذات مناهج متميزة، ثم كانت جهوده فى وزارة المعارف العمومية من حيث الدراسات الخاصة بالتعليم والتربية

والخطط المناسبة لهذا المجال والسياسات الأكثر فاعلية . وأظن أن هذا المجال من مجالات النشاط يتعين دراسة الجهود المبذولة فيه، بالنسبة لهذه المجموعة من قادة التربية والتعليم في مصر التي نقلت نظم المدارس عندنا إلى مرحلة جديدة من مراحل تطوير التعليم ومناهجه ومقرراته، وكان أبوحديد واحدا من أبرز أعلام هذه المجموعة بين الأربعينات والخمسينات من هذا القرن.

وفي إشارة سريعة إلى هذا الأمر، أستطيع القول أن التعليم الحديث في مصر كما صاغه «دانلوب» المستشار البريطاني لوزارة المعارف العمومية في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، صاغه بما يتلاءم مع السياسات البريطانية في إخراج نمط من الفنيين والمهنيين البعدين عن التكوين الفكرى والثقافي المستقل المتفاعل مع العقائد السائدة في المجتمع المصرى والأسس الحضارية ذات الرسوخ في الجماعة، هذا التعليم تناولته وأعادت صياغته المدرسة الوطنية المصرية التي سيطرت علي وزارة المعارف وهيمنت على سياساتها بعد انحسار النفوذ البريطاني عن هذا المجال، وكانت في نهاية الأربعينات بخبرتها الممتدة في مجالات التعليم والتربية عبر العشرينات والثلاثينات، كانت هي من أنفذ مناهجها في التعليم وصاغت مايمكن أن نسميه المدرسة الوطنية في هذا المجال، وكان أبو حديد واحدا من هؤلاء وكيلا

لوزارة التعليم ومشرفا على سياساتها ومستشارا فنيا للوزارة سنين طويلة.

إننا تعلمنا الكثير من الرسائل الجامعية التى أعدها المؤرخ الكبير المرحوم أحمد عزت عبدالكريم عن التعليم فى عصر محمد علي، وفي عصر سعيد وإسماعيل، كما عرفنا الكثير من الدراسات والرسائل عن التعليم الأجنبى والتعليم في عهد الاستعمار البريطانى، ولكننى لاأعرف أن دراسات على هذا المستوى أعدت من بعد عن التعليم الذى بلورت مناهجه ومقرراته المدرسية الوطنية فى المرحلة التالية، وإذ ندعو الشباب إلى صرف الجهود فى إعداد مثل هذه الدراسات بأسلوب علمى ورصين فإننا ندرك مدى المشقة التى تواجه الباحث الجاد فى هذا المجال عندما يفتش عن المذكرات والدراسات والتقارير وأعمال اللجان والقرارات التى كانت تتخذ، وما كان يبذل لتجديد المناهج وما كان يبذل فى إعداد المعلمين، وكل ذلك يوجد فى أرشيفات وزارة التربية والتعليم، ولا ندرى إلى أى مدى كفل لها التنظيم والتصنيف والحماية، ولكن لا تمنع هذه الصعوبة من وجوب استكمال حلقات التأريخ عن تطور التعليم فى مصر خلال هذه المرحلة الوطنية، وحتى الآن، وبهذه المتابعة نستطيع أن نزن السياسات التعليمية التالية التى تجرى فى أيامنا هذه ونحكم عليها .

***

أول ما أريد الإشارة إليه هو : أين كان يقف فريد أبوحديد فكريا وفي أى حي من أحياء الفكر المصرى كان يسكن ويعمل؟

هو ومن شباب الوطنية المصرية التى توهجت فى ١٩١٩ وأدركته هذه الثورة وهو فى السادسة والعشرين، فى هذه السن التى يتشكل فيها وجدان الشاب وعقله ويتعرف إلى امكاناته وتتبين له طموحاته ويتبلور لديه خط سيره المستقبل ومايتمنى أن يؤديه، وهل ثمة «رسالة» ندب نفسه لتحقيقها ؟ - وعرفت له فى هذا الوقت اتجاهات راديكالية بين شباب الحركة الوطنية، ولكن بعد هدوء الثورة جذبه العمل الفكرى التثقيفى والتعليمى عن الإيغال فى العمل السياسى المباشر، وإن كانت بقيت له أواصر علاقات وثيقة وحميمة بعدد من قيادات الحركة الوطنية ومجاهديها .

وكان مما يميزه عن الكثيرين من شباب الحركة الوطنية الديمقراطية المصرية فى ذلك الوقت المبكر من نشاطه الثقافى هو أنه كان من أقل القليل من هؤلاء الذى أدرك العمق العربى لجماعته المصرية الناهضة وذلك فى العشرينات، نحن ندرك هذا التوجه الثقافى العروبى للأستاذ أبى حديد، ندركه فى قابل أيامه وسنيه مما كتب من قصص تاريخية كامرئ القيس والمهلهل وغيرهما، ولكننا نجد جذور هذا التوجه فى قصة «ابنة المملوك» وهى من

أولى أعماله الأدبية.

نشرت قصة «ابنة المملوك» في ١٩٢٦، في هذه القصة جعل المؤلف بطله «علي» عربيا آتيا من المدينة المنورة، وابنا لأحد شيوخها الذين قتلوا في معركة مع الوهابيين ١٨٠٤ فجاء «علي» مصر، وأنقذته ابنة المملوك الأمير المصري من الموت غرقا في النيل، ثم يقوم «علي» بدور ما في صراعات السلطة وقتها بين محمد علي والمملوك المصري وعمر مكرم .. الخ ، المهم أن القصة تصور هذا العربي الحجازي بحسبانه نموذجا للشاب الشجاع ذي الخلق الرفيع وهو آت من المدينة المنورة حيث تلتقي العروبة بالإسلام في وعي العرب والمسلمين.

إن التيار العروبي في مصر بدأت تظهر براعمه الأولى في العشرينات، وامتد ينمو نموا متصاعدا في الثلاثينات ثم الأربعينات، وبغير الدخول في كثير من التفاصيل التاريخية فإن هذا التيار - في بداياته وعلى مدى العشرينات والثلاثينات وبعض الأربعينات - تميز بأمرين أساسيين.

أولهما أنه على مدى هذه الفترة كان تيارا ثقافيا في الأساس وليس حركة سياسية، وإن كانت بعض أحزاب الشباب في العشرينات والثلاثينات قد دعت إلى الوحدة العربية، فقد غلب علي الحركات السياسية الطابع المصري الخاص أو الطابع الإسلامي

العام، واستقر للعروبة وضع فى المجال الثقافى .

وثانيهما أن العروبة أو الفكرة العربية تفتقت وقتها من بردة التيار الإسلامى العريض .. يظهر ذلك من ملاحظة الأشخاص والمؤسسات التى ساهمت فى بناء الفكرة ودعمها، ولم يقم أى من التوجهين الإسلامى والعروبى على تناف بينهما، ولم يقم بينهما عراك قط لا فى مجال الثقافة ولا فى مجال السياسة، كان كلاهما يتجه إلى جذور البناء الفكرى الثقافى والتاريخى وهي جذور واحدة، وكلاهما فى السياسة يتجه إلى فلسطين والقدس مع أحداث حائط البراق ١٩٢٩ ومع ظهور الخطر الصهيونى على مدى الثلاثينات، وكلاهما كان يتجه إلي دعوة التوحيد على أسس حضارية وثقافية وعقيدية، شأن الفكرة العربية في مصر ذلك الوقف شأنها فى سائر أرجاء أفريقيا العربية من مصر شرقا إلى المغرب غربا، ولم تكن الفكرة العربية فى مصر قد تأثرت بعد بالتوجه العلمانى للتيار العروبى الآتى من المشرق العربى ومن أرض الشام. ولم يجر هذا التأثر بمصر للتيار العروبى إلاَّ فى الخمسينات والستينات.

هذه الفكرة العربية ذات الجذور الإسلامية والمتآلفة مع الإسلام، وذات الصبغة الثقافية البعيدة نوعا ما عن العمل السياسى المباشر، هى ماصار علامة على فكر الأستاذ أبى حديد.

وفى هذا الحى من أحياء الفكر المصرى كان يسكن ويعمل ويفكر .

***

بهذا النزوع كتب من القصص ما كتب ومن التاريخ ما كتب غلب على قصصه الطابع التاريخى، ويقف أدبه بين الإحكام اللغوى بجزالته، ورصانته وشاعرية اختياره للفظ ولمسة الوجدان المشبوب المشبعة بها عباراته، يقف أدبه بين ذلك وبين أدوات التعبير الأدبية الحديثة وخاصة الرواية، فكان من رواد كتاب الرواية فى مصر، ولكنه ندب نفسه للرواية التاريخية فى الأساس.

أما أعماله التاريخية فإنها على قلتها تستدعى الالتفات الشديد ومن أهمها كتابه «سيرة السيد عمر مكرم» وهو ما سأفرد له باقى هذا المقال .

أولا كتاب «سيرة عمر مكرم» نشر ١٩٣٧ وذكر المؤلف فى مقدمته أن كتابته استغرقت خمس سنوات رغم صغر حجم الكتاب «٢١٨ صفحة من الحجم الصغير» ذكرها كما لو كان معتذرا عن طول المدة . لكننا نظن أنه استغرق وقتا أكثر من ذلك، فقد نشرت رواية «ابنة المملوك» ١٩٢٦ وسجل عليها أنها عن السنوات ١٨٠٤ - ١٨٠٧ وهى وإن كانت قصة للخيال فيها دور كبير فإنها من جهة أخرى مستقرة على قاعدة تاريخية من أحداث تلك السنوات، يشعر القارىء عند قراءتها أن الخلفية التاريخية لأحداث القصة

خلفية محققة من الناحية العلمية، وهى تحمل تقييما تاريخيا ، وهو ذاته الذى نجده في كتاب عمر مكرم فى الفصول التى تعرضت لهذه السنوات الثلاث أو الأربع، وذلك يدل على أن المؤلف عايش أحداث هذه الفترة الزمنية وعايش مادته وقدر موازين الحكم على الأحداث على مدى أوسع وبدقة أعمق.

وأن طول مدة معالجة الموضوع لا يعتذر عنها مادامت انتجت هذا العمل الناضج في تقييم الأحداث والأشخاص وفى وزن الأمور، والذى ألاحظه أن الكتاب جاء مركزا جداً، ولكن لأن كاتبه أديب وقصاص فلم نجد فى تركيز المادة التاريخية تلك الوعورة التى نصادفها عادة، والمهم ثانيا أن الكتاب أتى خلاصات فكرية وتقيمية، ولم يستدرج المؤلف مع طول معايشته للمادة إلى الأطناب والتفصيل فى ذكر الأحداث ووصفها.

ثانيا : سيرة السيد عمر مكرم هى سيرة رجل ولد حسبما رجح المؤلف سنة ١٧٥٥ ومات في سنة ١٨٢٢، ووقائع حياته التى اثبتها التاريخ قليلة من الناحية النسبية، إلا ما كان من نشاطه السياسى المكثف فى فترة زعامته الشعبية للمصريين من ١٨٠١ تقريبا إلى ١٨٠٩ عندما عزله محمد على ونفاه إلى دمياط.

ومحمد على بدأ نشاطه السياسى فى مصر منذ ١٨٠١ تقريبا وصعد إلى السلطة وبقى فيها حتى مات فى سنة ١٨٤٩، ويمكن

أن نقسم مراحل حكمه إلى أربع، المرحلة الأولى حتى ١٨١١ هى مرحلة الصراع على الحكم أو على الولاية انتهت بسيطرته المنفردة من دون منافسيه جميعا فى سنة ١٨١١، والمرحلة الثانية مرحلة والٍ شبه تقليدى من ولاة الدولة العثمانية على مصر لايتميز إلا ببعد النظر والذكاء والقدرة على البطش والمناورة وسعة الحيلة، مما مكنه من استدامة ولايته حتى سنة ١٨٢٠، والمرحلة الثالثة من سنة ١٨٢٠ إلى سنة ١٨٤٠ وهنا نجد حاكما كبيرا ومصلحا عظيما وزعيما وضع بصنمته علي تاريخ مصر والشرق العربى والدولة العثمانية فلا تنطمس، والمرحلة الأخيرة من هزيمته عندما اجتمعت أوربا عليه سنة ١٨٤٠ ومحاصرته ووأدت مشروعه الاصلاحى حتى وفاته.

ومؤرخنا يبحث فى سيرة عمر مكرم الزعيم الشعبى وفى علاقته بمحمد على فى فترة لم يكن قد تميز فيها بعد كمصلح أو رجل من رجال التاريخ الكبار، وهنا يمكن للمؤرخ أن يتردد بين اتجاهين، اتجاه النظر إلى محمد على فى ضوء ما كان منه من بعد فيعتبره معيار الصواب فى فترة لم تكن قد بدت براعم إيجابياته بعد، أو أن يسقط هذا النظر «البعدى» تماما من حسابه فلا يراه إلا طالب ولاية مثل خسرو وخورشيد الواليين اللذين كانا قبله، وغيرهما من حمقى رجال التاريخ، وليس إلا المؤرخ القدير

من يستطيع أن يسلك السبيل الوسط فلا يجنح إلى أى من الطرفين السابقين، لذلك لا نجد صورة محمد على فى سيرة عمر مكرم، لانجده ظالما ولامصلحا، ونراه سياسيا محترفا بقدرات كبيرة دون حكم سابق عليه ودون تجاهل لما كان منه من بعد.

ثالثا : لأنه مؤرخ وطني فقد هداه حسه الوطنى إلى الحكم الصائب فى فترة اضطرب فيها الأمر واختلط الصواب بالخطأ، وهى فترة بداية القرن التاسع عشر فى السنوات العشر الأولى منه، ورغم شيوع الفساد والحمق والظلم لدى كثير مما تصدوا للشئون العامة وقتها لم يفقد المؤلف وضوح رؤيته قط ولا اضطرب منهجه ولا اختلطت رؤيته في تقدير من نحن ومن هم، ماهى جماعته وماهو الأجنبى عنها .

وعندما تكلم عن ثورات القرن الثامن عشر فى مصر وذكر أنها لم تنجح ولا تطورت إلى مايشبه الثورة الفرنسية تساءل عن السبب، ثم أجاب عنه بأن ثورات الشعب المصرى فى القرن الثامن عشر لم تتطور إلى النجاح لأنها انتهت بنكبة الغزوة الفرنسية وقال : «إنها قطعت عليها سبيلها نحو الحياة الحرة الكريمة .. أعنى نكبة الغزوة الأجنبية الفرنسية التى قذفتها على مصر ثورة طالبى الحقوق والحرية فى فرنسا، تلك الغزوة التى حفرت هوة عميقة بين ماضى مصر وحاضرها، وجعلت بلاد مصر الحديثة

أعجوبة من أعاجيب النمو المختلط المضطرب المشوه، لايمت إلى الماضى بصلة متينة توحد بين عواطف القرون المتعاقبة ،. ولايتصل بسعي الأجيال السالفة من الآباء والجدود».

ثم هو يتساءل: لماذا انتفضت مصر ضد الحملة الفرنسية، ولم تنتفض هكذا ضد من حكموها قبل ذلك من الطولونيين والأخشيديين والفاطميين والمماليك والعثمانيين؟ ويجيب عن ذلك بأن هؤلاء السابقين كانوا قريبين إلى مبادىء الناس وعقائدهم فى مصر وقريبين إلى عاداتهم ... «فلما جاءت حملة بونابرت الفرنسية كانت أول غزوة أجنبية غربية نجحت في امتلاك مصر ، ولم تحمل معها للناس إلاّ ذكريات قديمة من غزو لويس التاسع» وذكر عن جيش نابليون أنه «أقام فيها حكما أجنبيا عن عاداتها وعواطفها.. غزوتهم كانت أول ما ذاقوه من انخذال دولتهم أمام فرنجة الغرب».

وإلى من يعدون اليوم ـ ساعة كتابة هذه السطور ـ احتفالا يجرى فى العام القادم بمناسبة مرور ٢٠٠ سنة على الغزوة الفرنسية .. إلى هؤلاء أقدم هذا النص من مؤرخ وطنى من جيل الآباء المصريين .

رابعا : اختار الأستاذ أبو حديد «عمر مكرم» بالذات لأنه فى تقديره أول زعامة شعبية لمصر الحديثة، واختياره هذا لايؤكد النزوع الوطنى فقط إنما يؤكده الانتماء الشعبى لزعامة أجمع

عليها الناس وأسلسوا قيادهم لها طوعا وبالرضاء الخالص وانقادوا لأوامرها بالثقة والاطمئنان.

والكتاب رغم صغره يرصد الزعامات الشعبية وظهورها السابق من سنة ١٧٠٢، يرصدها ويرسمها بخطوط مركزة كثيفة الدلالة، وهى كلها زعامات شيوخ من علماء الأزهر وخريجيه، وهى كلها تتحرك من المساجد التي يعتبرها صحافة ذلك الوقت.

وهو في متابعته لأحداث مصر فى القرن الثامن عشر لايراه تاريخ فساد ولا تخلف ولا ظلمات، إنما يقصر هذه الأوصاف علي سنوات القرن الثامن عشر الأخيرة فى عهد «ابراهيم ومراد» العهد الذى كان سيفضى إلى الثورة لولا نكبة الغزو الفرنسى، ويرى أن المماليك باعتبارهم أمراء مصر قد سقطوا فى أعين الشعب المصرى إلى غير عودة لسبب أساسى هو أنهم لم يستطيعوا حماية الشعب ضد الغزاة الأجانب، وهنا يضع المؤلف معيار حكمه علي النخب الحاكمة وعلي نظم الحكم، معياره هو مدى القدرة على الدفاع عن الحوزة وعن الشعب ضد الأجانب.

وكان المبرر للصعود التاريخى لعمر مكرم هو أنه حل محل من سقطوا وفشلوا فى الدفاع عن شعبهم ضد الأجانب، وقاد عمر مكرم الحركة الشعبية بما توافر من وسائل العنف ضد الغزو الأجنبى حتى ولو كان العنف المتوافر بالنبابيت.

خامسا: كان نقده شديدا لسياسة الدولة العثمانية وأهم أوجه هذا النقد هو مانقد به أمراء المماليك من الوهن والخور وفقدان القدرة على المحافظة على سلامة البلاد، ولكنه لم يخلط بين هذا النقد وبين موضوع الهوية والجامعة السياسية، وعلى كثرة ما تكلم عن الشعب المصرى لايستبين قارئه إشارة لجامعة سياسية من القومية المصرية.

ثم يطرح سؤالا مهما في أواخر الكتاب، وهو سؤال يأتيه من خبرة ثورة ١٩١٩، التى قرنت الحركة الشعبية الوطنية بالنظام الدستورى ويقول : «لماذا لم يفكر الشعب فى نظام الحكم» عندما نهض يؤيد محمد على؟ .. ويرى أنه رغم اصلاحات محمد على التى أتت بعد ذلك من مدارس ورى وجيش وزراعة، فإن فوات فرصة التفكير فى نظام الحكم فى بداية القرن أفقدت مصر خبرة عزيزة فى هذا الشأن لم تبدأ إلاَّ مع ثورة عرابى سنة ١٨٨٢.

***

أعرض هذا على القارىء اليوم لأبين له كيف كان يفكر جيل الآباء من الوطنيين المصريين، وكيف كانوا ينظرون لوطنهم ولجماعتهم ولحضارتهم وكيف استقام ميزان التقدير لديهم فى أهم قضايا الجماعة وهى: من أنا..؟ .. ومن الأجنبى ؟.

ثالثا
فى الوحدة الوطنية

- ليس فى تاريخنا مايشين.
- د. وليم سليمان قلادة.
- كتاب فى الكراهية.
- حول النبأ وتوابعه.

ليس فى تاريخنا مايشين

(١)

موضوع العلاقات بين المسلمين والأقباط فى مصر، كثر الحديث عنه فى الفترة الأخيرة، وذلك بسبب الموقف الأمريكى، الذى بدا أنه يريد أن يضغط على السياسات المصرية من زاوية العلاقة بين مختلفى الأديان، كما يريد أن يفعل ذلك مع العديد من البلاد الأخرى مثل الصين والسودان. وحتى روسيا المسيحية لم تسلم من تهديد باتخاذ موقف منها كهذا الموقف، باعتبار أن الطغيان العددى للارثوذكسية فيها يشكل وضع حصار للبروتستانت.

ولن يخطىء أحداً ذكاؤه في تبين الأهداف السياسية التي تقف باعثاً لهذا الموقف، فإن إدراكنا التاريخى استوعب دروساً من هذا النوع فى عشرات السنين السابقة، ولا وجه لتكرار ما هو معروف مشتهر، وتهمة عدم المساواة لم توجه ولا توجه إلا حيثما يلزم الضغط السياسي، أو حينما تتخذ أهداف استراتيجية تبتغى تفكيك قوى التماسك لدى الجماعات، وأمثلة الحاضر والماضى كثيرة فى هذا الشأن.

وليس من أجل إيضاح أمر من هذا شرعت فى كتابة هذا الموضوع. إنما ما يدفعنى للحديث هو الحذر من أن يتسرب إلى

الضمير الجمعي لدينا أن ثمة في تاريخنا أو في حاضرنا ما يشين. أو ما يجعلنا محل التهمة في هذا الشأن.

لا يقوم لدينا أمر من هذا، سواء باعتبارنا مسلمين أو باعتبارنا عرباً أو باعتبار ما ينتمي إليه كل منا من قطر مصري أو سوري أو غيره. وليس في حاضرنا مثلا ما يماثل حاضر الزنوج في الولايات المتحدة، حتى بعدما أصلح من شأنهم في ربع القرن الأخير، ولا حاضر المسلمين في الفيليبين أو في البوسنة، وليس في ماضينا ما يماثل ولو من بعيد وقائع التاريخ الأمريكي في إبادة الهنود الحمر وفي استرقاق الأفريقيين ونقلهم. ولذلك فمن حقنا أن نقف في شموخ وتباه واعتزاز، وأن نسائل من يريد أن يحاسبنا، من أنت؟ قبل أن نجيبه وقبل أن نتبادل معه حواراً. ولا نغلو فنقول لمن يتكلمون كثيراً عن حقوق الإنسان، عليكم أن تتخلوا أولاً عن الثمار التاريخية لانتهاك حقوق الجماعات في تاريخكم أو في حاضركم.

أقول ذلك لا من قبيل الهجوم المضاد، ولكن لأنبه أن تكرار الوقوف في موقف الدفاع سيجعلنا دائما نتكلم ونكتب ونتصرف كما لو كنا نزيح تهمة ونستبعد شبهة، بمعنى أننا سنكون في موقف شبيه بموقف الأوروبيين وهم ينضغطون بتهمة المعاداة للسامية. نذكر أنه في بداية الستينات من القرن التاسع عشر،

نشط التبشير الأمريكي بين المسيحيين في صعيد مصر، فذهب البطريرك القبطي المصرى ديمتريوس الثانى إليهم، فلما قالوا له: إنهم يعلمون الإنجيل فحسب، قال لهم: «إن الإنجيل عندنا قبل أن تولد أمريكا في الوجود»، وقال لهم: «أولى بكم أن تعلموه للعبيد عندكم». ثم تساءل عن سبب قتل الأخ لأخيه هناك، وكان ذلك فى زمن الحرب الأهلية الأمريكية.

أقول ذلك لكي ننحي كل ما هو طارىء ومؤقت ويمثل رد فعل، ولنكون حريصين على أن ننقذ أنفسنا من فخ «التهمة»، الذى ينسج خيوطه حولنا، ولنسترد عافيتنا الفكرية والثقافية والاجتماعية، مسلمين وأقباطاً، ولنتبين العناصر الأساسية التى تشتهر بها قوى التماسك الجماعية لدينا.

(٢)

وألخص حديثى فى النقاط الآتية:

عندما نتكلم عن العلاقات الإسلامية - المسيحية، سواء فى مصر أو فى عالمنا العربى فى العصر الحديث، من أول القرن التاسع عشر، لابد فى ظنى أن نضع أمامنا ثلاثة عناصر تتعلق بالجامعة السياسية:

أولاً : إن الجامعة السياسية التى كانت سائدة فى العصر السابق، قبل القرن التاسع عشر، كانت هى الجامعة الإسلامية،

كان الإسلام هو وحدة الانتماء العامة الحاكمة لغيرها من وحدات الانتماء، سواء كانت لغوية قومية أو قطرية إقليمية أو مذهبية وملية أو عرقية قبلية.

ثانياً : عندما حلت علينا محنة الاستعمار الغربى فى عصرنا الحديث، من أواخر القرن الثامن عشر، اقتطعت الدول الأوروبية بلادنا فيما اقتطعت من دول الشعوب الآسيوية والافريقية، واقتطعتها تباعاً على مدى قرن ونصف القرن من الزمان حتى معاهدتى فرساى ولوزان بعد الحرب العالمية الأولى (حتى ١٩٢٣ تقريباً) . جرت التجزئة لا فى وقت واحد، ولا فى ظرف سياسى واحد، ولا فى وضع واحد من أوضاع علاقات التوازن الدولى، بين الدول الكبرى. وتحددت حدود كل قسم من الأقاليم المقتطعة، لا وفقاً لحدود أى من وحدات الانتماء الدينى أو القومى أو المذهبى أو العرقى، إنما تحددت هذه الحدود وفقاً لعاملين سياسيين هما:

أ - علاقات القوى بين الدول الأوروبية فى الظرف التاريخى والدولى الذى جرى فيه الاقتطاع.

ب - حجم المقاومة السياسية والاجتماعية للغزو السياسى والاجتماعى الاوروبى الحادث، سواء كانت هذه المقاومة من الدولة الاسلامية المركزية أو من المجال المحلى للجماعة القطرية فى الإقليم المقتطع.

ومن هنا فإن الوحدات السياسية التى نتجت عن التقسيم الذى أحدثه الاقتطاع، لم تعكس دائماً أوضاع التجانس الشعبى ولا تحددت وفقاً لأى من معايير تكوين الجماعات السياسية، دينية أو قومية أو مذهبية أو عرقية. ظهر هذا التجانس أحياناً فى أقطار مثل مصر، وقل ظهوره في بعض الأقطار العربية الأخرى، وكاد الا يقوم هذا التجانس فى أقاليم صارت دولاً فى افريقيا جنوبى الصحراء.

ثالثا: مع بدايات التهديد الاستعمارى، قاومته الحكومات القائمة، مركزية كانت أو إقليمية. فلما سقطت أو ظهر عجزها أمام موجات العدوان الاستعمارى الكاسح، وتم الاحتلال وتمت السيطرة على رغم هذه الحكومات، بدأت حركات التحرر الوطنى عملها، بوصف هذه الحركات تكوينات أهلية تعبر عن الجماعة السياسية. واتخذت هذه الحركات شكلين غالبين:

أ - شكل السعى إلى إجلاء المستعمر واسترداد السيادة الوطنية فى القطر المحتل، أى حركة إجلاء العسكر الأجنبية يقوم بها المواطنون كل فى إقليمه.

ب - وشكل الدعوة للوحدة بين أقاليم وأقطار مقسمة. واتخذت كل من هذه الدعوات التوحيدية وجهاً من وجوه التصنيف السياسى للجماعة، ليقوم به معيار التصنيف السياسى للجماعة السياسية.

فظهرت الدعوة إلى الجماعة الإسلامية تطالب باسترداد ما كان لها من قبل، وظهرت الدعوة للوحدة العربية تطالب بجمع العرب جمعاً قومياً على أساس وحدة اللغة والتاريخ والاتصال الجغرافي. وتداخلت الدعوتان في بعض الفترات في العديد من عناصر كل منهما، وذلك لتشابكهما الذى لايكاد ينفصم في عناصر التاريخ والتكوين الثقافي والاتصال الجغرافي.

كما ظهرت دعوات أخرى لوحدات إقليمية أوسع من الوحدات التى أدى إليها الاقتطاع، مثل وحدة وادى النيل بين مصر والسودان، ومشروع سورية الكبرى ليضم أقاليم ما عرف بـ «بر الشام» ومشروع الهلال الخصيب ليدخل العراق فى ذلك المشروع الأخير. وكان هذا الخلاف على أضعف وأقل ظهور في أقطار المغرب العربى والجزيرة العربية..

المهم فى موضوعنا المعروض الآن، أنه من كل هذه النماذج للحركات والدعوات الوطنية، كانت المشاركة لإجلاء المحتل الأجنبى واسترداد الحوزة الوطنية واستخلاص الإرادة السياسية وتحريرها من السيطرة الأجنبية، هى ما قامت على أساسه المكونات الواقعية والسياسية للجماعة السياسية المعاصرة.

وبقى أن تعرض هذه التكوينات الواقعية من المسلمين والمسيحيين وجودها الواقعى المشترك على الصياغات الفكرية

الثقافية السائدة وذات الفاعلية الغالبة فى نفوس الجماعة، وذات التجانس مع التكوين العقيدى والفلسفى، وذات الاتصال بتاريخ الجماعة ومقوماتها وقيمها.

(٣)

عندما نتكلم عن العلاقات الاسلامية - المسيحية فى عالمنا العربى المعاصر، لابد أن نتحدث عن النظر العلمانى الوافد والمستحدث فى ثقافتنا ونظمنا، وأثر ذلك النظر فى تلك العلاقات.

إن النظر العلمانى الذى أقصده هنا هو ذلك النظر الذى يفصل بين الدين وبين نظام الحياة، سواء نظم المجتمع أو نسق العلاقات أو أسس القيم التى تسود فيه. وهو النظر الذى يستمد الإطار المرجعى له لا من الدين، ولكن من أساليب المعرفة الوضعية وحدها، التى ترتد فى النهاية إلى أعمال الحواس والعقل من دون اعتراف بالغيب وبما هو خارج الزمان والمكان من قوة كلية ومفارقة ومهيمنة.

النظر العلمانى على هذا الوجه وفد إلينا من الثقافة الأوروبية على مدى القرن التاسع عشر، كان فى البداية حيياً ومتردداً ومتوجساً، ثم صار يقتحم العقول ويصدع القلوب مع نهايات ذلك القرن وبدايات القرن العشرين. ولا أجد مناسبة حالة لأن استطرد فى ذكر مراحل هذه الوفود عبر السنين، ولكننى أشير فقط إلى أنه

انزرع مع السيطرة الأجنبية على السياسات الداخلية، وانزرع بالمدارس الحديثة حكومية وأجنبية، وبالتيارات الفكرية التى كانت تجد الدعم من الأوساط الثقافية الخارجية باسم الحداثة والمعاصرة.

فلما قامت حركات التحرير الوطنية، خصوصا مع الربع الأول من القرن العشرين، وتشارك المسلمون والمسيحيون فيها، كل فى اقليمه وقطره ووفقاً لواقع التجزئة السياسية التى أحدثها الاستعمار، لما حدث ذلك قام مكون واقعى سياسى يضم المسلمين والمسيحيين المتشاركين فى كل من هذه الاقطار. قام ذلك بغير صياغة فكرية دينية إسلامية أو قومية عربية تصوغ الجماعة، وجرى البحث عن صيغة جاهزة وذرائعية سريعة للمساواة بين المتشاركين فى هذه الحركات الوطنية القطرية.

إن التكوين الواقعى السياسى للجماعة الوطنية الحديثة فى بلادنا، التكوين الذى يضم المسلمين والمسيحيين المتشاركين فى إقصاء النفوذ الاجنبى واسترداد الإرادة الذاتية للجماعة، هذا التكوين فى إطاره القطرى وجد فى العلمانية صيغة جاهزة للتعبير عن ذاته، ومن جهة أخرى وجدت فيه العلمانية مبرراً وظيفياً مهماً لوجودها ودعماً واقعياً وسياسياً لقيامها واستقرارها فى مجتمعاتنا. وبدا أنها تؤدى بذلك وظيفة تاريخية لدمج عناصر

الأمة، وبدا كأنها مهمة للجماعة الوطنية الحديثة، فانسبغ بها مبدأ المواطنة وظهرت كأنها حاضنة للمساواة السياسية الاجتماعية بين المواطنين. وتجلى ذلك أكثر ما تجلى فى العشرينات من هذا القرن.

لكن الواقع يرشدنا إلى أن هذا الحل الجاهز كان أقرب إلى أن يكون مداواة بالداء لا بالدواء، لأنه لم تمر سنوات قليلة حتى ظهرت الفتوق فى النسيج الوطنى للجماعة، ظهرت على المستوى الفلسفى المعرفى بين المرجعية الدينية ذات الجذور العميقة فى المجتمع وبين المرجعية الموضوعية الوافدة، وظهرت فى أسلوب للمعرفة يصل بين السماء والأرض وأسلوب آخر يستبعد أثر الوحى والغيب من جملة معارفنا السياسية والاجتماعية. وأظهر كل ذلك انفصاماً بين حركات وطنية يتبع كل منها كلا من طرفى هذا الخلاف.

المهم أنه بعد أن كانت العلمانية أداة فكرية لصوغ أسس المساواة بين المسلمين والمسيحيين، صار الحال على العكس، وصار مبدأ المساواة بينهم هو مجرد أداة فى الصراع الفكرى القائم بين الإسلام والعلمانية. صارت العلمانية هدفاً، وصارت المساواة مجرد أداة وحجة. بحيث أن ضمان تحقق المساواة من داخل الفكر الإسلامى لا يجد ترحيباً.

لعلى لا أجاوز الواقع المعيش إذا ذكرت ما لاحظته فى تعاملى

مع من تلقينى الحياة بينهم، من مختلف المهن والمشارب من غير من يحترفون الفكر والثقافة ويتخذونها مهنة وصناعة. الحظ من هؤلاء أنه لا تلازم بين التدين والتعصب ولا تلازم بين العلمانية وروح التسامح وتقبل المساواة بين المسلمين والمسيحيين. حجتى فى ذلك ليست نص كتاب قرأته أحيل إليه سامعاً أو أشير به على قارىء، فالكتب والمقالات يكتبها عادة المحترفون الذين يتعاملون مع أفكار عامة، ولكن حجتى تأتينى من معايشة الناس ومشاهدة الأفعال، وهى ملاحظة أقدمها للسامع والقارىء لا ليصدقها ولكن ليختبرها وليضمها إلى ما يريد التحقق من صوابه وخطئه.

ويلاحظ أن جماعات حزبية علمانية تراخت تراخياً عجيباً فى ترشيح غير المسلمين فى الانتخابات، مع قدرتها على المساهمة الفعالة فى إنجاحهم بمختلف وجوه عملها السياسى.

إن للتعصب وللتحيز أسباباً اجتماعية وسياسية ونفسانية لا تعود للمرجعية الفكرية، والعلمانية كشأن أية عقيدة فكرية تقوم برأسها وبصرف النظر عن وظائفها، وهى كنظام فكرى تجمع أسلحتها الفكرية لتدافع عن وجودها وانتشارها ضد التوجه الدينى.

ولنا أن نلاحظ أن بلاد البروتستانت والإصلاح الدينى فى أمريكا الشمالية عرفت من الطائفية ومن التفرقة العنصرية ونظم

الرق وقمع الآخرين من ذوى العرق الأسود، ما لم تعرفه بلاد الكاثوليكية فى أمريكا اللاتينية ولابلاد الأرثوذكسية مثلاً. إن الامتزاج بين العناصر استعصى تماماً فى بلاد الشمال الأمريكى وكان سلساً فى بلاد الجنوب.

ونحن نلحظ فى مصر مثلاً، أن من الصحف التى تهاجم التيارات الإسلامية حركة وفكراً، بأكثر ما يسعها الهجوم، ما يدس الدسائس للقبط كنيسة وأفراداً، بما لا نرى مثيلاً له فى الصحف المؤيدة للتيارات الإسلامية.

الصراع الفكرى الدائر فى العقدين الأخيرين لا يقوم فى ظنى بين إسلام ومسيحية ولا ينبغى أن يقوم بين أى منهما، إنما هو يقوم بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الوضعية العلمانية المنكرة لعنصر الدين فى بناء نظم الحياة والمجتمع. والصراع ليس حول أحكام تفصيلية، إنما هو صراع مرجعيات، فى المجال الفكرى والسياسى والتشريعى.

والمشكل أن المسألة المسيحية صارت فى ظنى أداة من أدوات هذا الصراع وليست هى الطرف الأصيل فيه. المسيحيون طرف فى موضوع آخر هو موضوع المساواة والمشاركة فى الحياة الاجتماعية والسياسية، وليس فى موضوع الصراع بين المرجعيات.

والمسيحيون الوطنيون، منهم من ساهم فى هذا الصراع بدرجة أو أخرى، ومنهم من ترك وضعه يستوعب في هذا الصراع، وترك موضوع المساواة والمشاركة يستخدم كأداة صراع مع التوجهات الوضعية، ومنهم من لم يخف تعاطفه فى فترة أو أخرى مع عناصر مسلمة شنّت حراب الهجوم على ما يعتبره المسلمون عقيدة أو شريعة. ونحن نعلم أن من الماركسيين من يخوض هذا الصراع بحدة بالغة وبقسوة عنيفة وبتوغل يصل أحيانا إلى المساس بأصول العقائد، وهو يستخدم فيما يستخدم «الحجة المسيحية» على رغم أنه لا يبيت للمسيحية من الشر أقل ما يبيته للإسلام ويضمره.

وأنا أتفهم صعوبة الموقف المسيحى، والقبطى فى هذا الشأن، وأدرك حساسيته، فضلاً عن اختلاف مستويات الإدراك للمشكل القائم، وفضلاً عن عدم وعى الكثيرين بحقائق المشكل وتداخل واختلاط الأفكار والأحداث. ولكننا هنا نبذل جهدنا، كما يبذله كثيرون، لبلورة الأفكار وتحريرها وتخليصها مما يشوبها. كل ما أريد أن أشير إليه هو أننا لم نعد نجد كثيرين يتخذون مواقف مثل ما كان يتخذه أمثال مكرم عبيد ولويس فانوس ووهيب دوس فى الأربعينات، إذ كان موقفهم الهادىء المتفهم للحركة الإسلامية ما أسهم فى توازن هذه الحركة. ونحن نريد أن نزيد عناصر الاتزان والتوازن بالتداخل الإنسانى.

لا أريد أن استطرد فى هذه المسألة، وأنا من جهة أخرى أدرك أن الأغلبية هى الأقدر على تحقيق التوازن المطلوب، وعليها التبعة العظمى فى بلورة المعيار الذى يكفل للجماعة قوة تماسكها ويفرق بين الانتماء والخروج وبين الصواب والضلال.

وإن هذا الموضوع بدأته بأن حرصت على توضيح أن الأمر كله فى نظرى يجرى فى إطار «مفهوم المواطنة» والجامعة السياسية التى يتشارك فيها المسلمون والمسيحيون من الجماعات التى تشاركت من قبل فى تحرير بلادها وتشكيل جامعاتها السياسية، وأن أمر المواطنة بمعناها الحديث الناجم عن تحرير البلاد والناس من وطأة الاستعمار القديم، هو أمر مساواة بين المواطنين فى التعامل ومشاركة بينهم فى إدارة الشأن العام، ومن ثم فهي تضم تماما الوجود الإسلامى والمسيحى من الوطنيين، على أساس من المساواة ومن المشاركة الكاملتين، ولهذا تفاصيل ذكرتها فى دراسات أخرى.

د . وليم سليمان قلادة
صفحات فى كتاب المصريين

فى ظنى أن الدكتور وليم سليمان قلادة يشكل تعبيرا عن واحد من ركائز الفكر السياسى الذى تقوم عليه الجماعة الوطنية فى مصر. ووليم فى حياته الفكرية ونشاطه العام، لم يكن قط إلا خادما باخلاص وفى نسك لجماعتيه اللتين منحهما كل جهده الفكرى وقدراته الثقافية وهما جماعته الدينية القبطية الارثوذكسية الخاصة من رعايا الكنيسة المصرية ، وجماعته السياسية المصرية الوطنية العامة.

وهو لم ير أبدا تعارضا بين هاتين الجماعتين رغم اختلافهما فى التكوين إختلاف خصوص قبطى وعموم مصرى يضم المسلمين والأقباط . وهو لم ير تعارضا بين هذين الوضعين فى نفسه، من حيث صفاء انتمائه لهما ووجدانيات ارتباطه بهما .. وظل على مدى عمره كله حتى نهايته لا يكاد يشغله من شواغل دنيانا الا هذان الأمران، وذلك بما كتب ودرس وبما حققه من كتابات السابقين فى الفكر الدينى القبطى، وعلى رأس ذلك كتاب «الدسقولية» او تعاليم الرسل، وبما كتب واجتهد فيه ليضع تصوره الفكرى للجماعة السياسية المصرية. وبما كتبه وقرره وثبته من موجبات حماية قوة التماسك الوطنى لدى المصريين مسلمين وأقباط .

لم يعمل وليم بالسياسات الجارية فيما اعلم، إنما انشغل بالفكر السياسى فى شأن الجماعة السياسية وتكونها ، وقد تكون بعض تصوراته في هذا المجال مما يجرى بشأنه الاختلاف، ولكن لا يرد خلاف قط يتعلق بالموقف الفكري الوطنى الذى كان دائما وصفا ملازما للمواقف الفكرية السياسية له. كما لا ترد شبهة حول أن مجال الخلاف الفكرى انما يدور فى اطار الاجتهادات التى تتبادل الاحترام والثقة ، والتى تتغيا دعم قوة التماسك لدى الجماعة السياسية والنأى بها عن المخاطر الخارجية وتحقيق المساواة بين افراد المواطنين .

ووليم شديد التأنى في البحث وفى الكتابة ، قال لى مرة: إنه حقق «الدسقولية» ودرسها وعلق عليها على مدى عشرين سنة ، ينظر فيها ويدعها ثم يعود إليها بأناة وتقليب للأمور، واستغرق شهورا فى دراسة احد الكتب لعرضها والتعليق عليها، وهو كان فى ذلك مدققا متأنيا يقلب الامور ويعيد النظر فيها المرة بعد المرة، ولذلك فكتاباته قليلة العدد قليلة الصفحات نسبيا، ولكنها دائما تشعرك انها ليست بحوثا ولكنها خلاصات بحوث. ولذلك فهى مما يستعصى على الاختصار .

فى اوائل شهر يونيه الاخير (١٩٩٩) إتصل بى الاستاذ الصديق سمير مرقص، وهو ينشغل فيما ينشغل بادارة «المركز

القبطي للدراسات الاجتماعية» وطلب الى ان اكون المتحدث الاساسي في احتفالية يعدها المركز للدكتور وليم فى ١٧ يونيه بمناسبة بلوغه الخامسة والسبعين ، ولبيّت الدعوة سعيدا بها. وكانت أمسية جمعت صفوة من مفكرى مصر ومن أحباء المحتفى به، وسادها شعور حميم بالمودة الصادقة.

هنأ بها وليم وهنأنا جميعا بها، ادارها الانباموسى الاسقف العام للشباب بالكنيسة القبطية، وختمها الدكتور وليم بحكايات كثيرة ظل يحكيها ، وهى تدور كلها حول المعنى الذى بدأ به حديثه، وهو انه يدين بكل شيء فى حياته للمصريين جميعا ممن عرفهم وتعامل معهم في كل من مراحل حياته، يذكر ذلك فرحا بأن وقائع حياته تثبت تصوراته الفكرية عن الطابع الخاص للمصريين فى علاقاتهم مع بعضهم البعض .

لم نكن ندرى طبعا أننا بهذه الامسية انما نودع وليم ، ولاكنا ندرى ونحن نتكلم عنه اننا لا نحتفل به فقط فى عيده الماسى ولكننا كنا نحتفل بنهاية حياة نافعة لوطني مخلص ولانسان شريف، ولنشاط فكرى جعلنا اكثر تماسكا واغزر مودة وافسح صدرا.

وللموت اثر عجيب فى تقييم الرجال، به ينتهى العمر ، وعلى الفور تبدو حياة الشخص كلها مبسوطة امام الاحياء، فلا يعود

يشغلهم حاضره القريب فقط ونوع المسائل التي ينشط فيها، انما صار كل نشاطه على مدى العمر كله حاضرا مبسوطا بمفرداته كلها وبافكاره كافة، ومن هنا تبدو جملة الاثر المنتج.

وأنا عرفت وليم بالسماع اولا فى محيط العمل القانونى المهنى الذى ضمنا كلينا في الخمسينات. كان نال درجة الدكتوراه فى بعض مباحث القانون المدنى وهو يعمل بالشئون القانونية بوزارة الدفاع، ثم عين بمجلس الدولة عندما أعيد تشكيل المجلس فى ١٩٥٥، وتكونت فيه هيئة مفوضى الدولة التى قدر لها فى التنظيم الجديد أن تعد القضايا وتستوفى اوراقها وتعد بحثا قانونيا فى المسائل التى يثيرها النزاع المرفوع وتقدم كل ذلك الى المحكمة لتعينها على بحث مشاكل النزاع. وعين وليم بالمجلس فى التشكيلات الاولى بهذه الهيئة .

ونيط به العمل بهذه الهيئة فى دعاوى العقود الادارية وهو مجال له صلة وثيقة بالقانون المدنى. وكان د. وليم من الشباب الذى لمع فى هذا المجال الذى يحتاج الى جهد ودأب وتوثيق واثبات وقائع مع عقلية قادرة على الاستشراف النظرى ومع قدرة على الإبداع الحذر. واستمر سنين طويلة فى هذا المجال الذى اكسبه علما ومهارة فنية وعرف به بين زملائه. ولا أريد أن اثقل على القارىء بذكر نوعيات عمل وتفاصيل فنية قد لا تثير انتباه إلا المتخصص .

ولكن يكفي ان اقول : إن هذا المبحث من مباحث القانون الاداري كان لايزال في حال النشأة والتكوين في مصر، الامر الذي يحتاج الي جهود مضاعفة. ولعل وليم كان من اقل الناس تحركا بين اقسام العمل القضائية، لانه ما أن يعمل بمجال معين حتى يتمسك به ذووه .

وبلغ الستين من عمره في عام ١٩٨٤ وكنا في هذه السنة زملاء في دائرة واحدة من دوائر المحكمة الادارية العليا. والتقينا في العمل قبل ذلك في ١٩٧٧ وهو مفوض دائرة العقود وانا عضو بالدائرة ذاتها. وكنت اقصيت عن دائرة اخرى في السنة ذاتها لاسباب تتعلق بالتمسك بالرأى، وكنت في كلتا الفترتين اجد فيه العمل بدقة دائبة والسعى للإستيثاق بغير كلل ولا ملل، وصبرا عجيبا أظن كثيرين لا يملكونه بهذا القدر دائما .

ووليم مع دأبه وطول أناته في البحث وبطئه في التدقيق، يقابل ذلك كله بالإصرار على ما ينتهي إليه من رأى إصرارا يبدو مجابهة حينا، كما يبدو في أحيان اخرى متتابع الحلقات، تتخلله فترات من الهدوء ثم المعاودة ، وهكذا بغير كلل ولا ملل ولايأس .

وكان فيه من خلق الرهبان. أخال ان الراهب له تجربة في الخلاص والنقاء والاعتياد على الاحسان تجربة ايا كان مبلغه فيها إلا انها تجربة ذاتية بحتة وفردية تماما، وهذا النوع من التجارب

يخرج به الانسان معتادا على العمل الفردى، فلا يكاد يطمئن إلا لما تنتجه يمينه او لما ينشأ على الصورة الدقيقة لما انتجته يمينه .

***

بدأت علاقتنا الشخصية خارج اطار مجلس الدولة، مع رهط من الأصدقاء يتراوحون فى مجال الفكر السياسى، بين الوطنيين الراديكاليين والعروبيين الوحدويين والاشتراكيين غير الماركسيين والماركسيين، اقوام من كل من هؤلاء لا يجمعهم سياج حزبى، وكان تتعدد توجهاتهم وتتنوع مشاربهم الفكرية وتتباين علاقاتهم الشخصية بين الوثوق والتفكك ، ولكن يجمعهم نطاق وطنى عام وابتغاء التحرر الوطني وتصور مثالي بأن يصير وطننا هو مدينتنا الفاضلة، وكل ذلك مع نظر علمى الى الواقع وسعى للالتزام بمناهج البحث الواقعية .

وكنا بين التاريخ والسياسة وبين الشعر والنثر وبين الادب والاقتصاد وبين السماء والارض ، بين الروح والمادة فى فكرنا ووجداننا ، نتراوح ونتنوع ، وتختلف فينا المقادير والنسب كما تختلف انماط العلاقات، كما كنا فى اهتماماتنا بين الفكر السياسى والتاريخ والأدب والموسيقى والسينما وفنون التشكيل، بمحاولات انتاج وممارسات تذوق وثرثرات لاحد لها .

كانت المجلات الشهرية الرائجة بين المثقفين ذوى الاهتمامات

السياسية هى مجلة الطليعة ومجلة الكاتب، فضلا عن الروايات غير السياسية مثل المجلة وما يصدر عن الشعر والقصة والمسرح، وفضلا عما يرد من بيروت ، وما ادراك ما بيروت فى الخمسينات والستينات . وكتبت انا فى الطليعة والكاتب دراساتى التاريخية الاولى، ولقيت وليم خارج مجلس الدولة فى صفحات الطليعة وفى مجالس الاصدقاء . وكانت مجلة «الطليعة» يغلب عليها الطابع الماركسي. ولكنها كشأن اى من اصدارات دار الاهرام لا ينحصر اى من هذه الإصدارات فى نطاق تيار واحد .

كان المسيحيون ممن نقرأ لهم او نعرفهم باشخاصهم ونتحاور معهم وقتها سواء فى سياسة أو أدب أو فن ، كانوا ممن لا تدرك مسيحيتهم فى ظاهر اعمالهم وظاهر أقوالهم . ولكن وليم كان بين هؤلاء شخصا مختلفا . كان قبطيا من اتباع الكنيسة المصرية الارثوذكسية ، كنيسة مارمرقص واثناسيوس الرسولى، وكان وجدانه القبطى وعقيدته الدينية المذهبية من العناصر المؤسسة لموقفه الفكرى ونظرته للامور .

وهذا ما جذبنى اليه ، لم يكن وليم شخصا منسلخا. بل كان مصريا ذا دلالة خاصة . وكان معبرا لا عن رأى شخصى ذاتى محض لفرد من الافراد ، إنما يشكل بدرجة أو أخرى أو يشير إلى رأى جماعة من المصريين وإلى موقعها الثقافى والفكرى الخاص

والى نظرها الى الامور وكان وليم بالنسبة لي ، أما المسلم السنى ذو العقيدة والتاريخ الموصولين بمحمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم ، كان بالنسبة لى مجال تعرف وتفهم مصداق قول الله سبحانه وتعالى « ... وجعلكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » سورة الحجرات - الآية ١٣» اى جماعات وتجمعات. والناس لا يتعارفون افرادا بل يتعارفون اولا ويتفاهمون جماعات جماعات ، وفى كل جماعة يتعارفون ويتفاهمون جماعات اصغر وجماعات أصغر .. وهكذا ..

ووليم كانت قبطيته ومصريته سبيكه ، كما أننا نحن اسلامنا ومصريتنا وعروبتنا سبيكة . والفروق بين العناصر لا ترد فروقا فاصلة ، فالسبيكة متحدة العناصر ومؤتلفة ، ولكنها فروق ترد للتمييز وللفهم ولادراك تكوينات الجماعات الفرعية المتداخلة مع بعضها البعض ومع الجماعات الأعم. هذه وجهة نظرى وتصورى ، لذلك إهتممت جدا بقبطية وليم هذه المنصهرذ في مصريته، ووجدتها دالة ومعبرة .

لقد ساد احيانا بين المثقفين ورجال الفكر السياسى وممارسي السياسة، ان المصرية بحسبانها جامعا سياسيا هى بديل عن وجوه الانتماء الأخرى، ووضعت حروف التمييز بينها وبين غيرها (اما ، او) والحقيقة ان العقيدة او التاريخ او الاتصال الاقليمى او

القرابة النسبية، ليس أى من ذلك ولا بعضه ولا كله مما يمكن خلعه كالثياب عند الالتقاء مع غير المتصف به ممن يجمعهم جامع أخر. والقبطي يدخل المصرية بقبطيته، والمصرى يدخل العروبة بمصريته، وهكذا شأن المسلم .

كان اول ما قرأناه لوليم فى الفكر السياسى دراسة عن الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية .نشرها فى الاعداد الاولى لمجلة الطليعة فى ١٩٦٥، ثم نشرت وزارة الثقافة ضمن سلسلة كتب صدرت بعنوان «فى المعركة» . وجعل الإهداء إلى والده وعرف والده بأنه انسان يعيش من عمل يده ، وشارك فى النضال الوطنى ، وكان شماسا فى الكنيسة. والكتاب يتضمن حسا مسيحيا كنسيا واضحا، من أول كلماته التى تبدأ بقوله «عاش المسيح فقيرا» .. ثم يعرج بعد مقدمة من هذا النوع، الى الحديث عن مكان مصر وكنيستها .

ثم يتحدث عن تحالف كنيستى روما وبيزنطة ضد كنيسة الاسكندرية فى مجمع خلقيدونيه فى سنة ٤٥١ للميلاد وإخراجهما إياها وشعبها من حظيرة المسيحية، ثم اضطهاد كنيسة بيزنطة للكنيسة المصرية بطاركة ورجال دين وشعبا ومقاومة هؤلاء للاضطهاد وللحكم البيزنطى. وبهذا وضع د. وليم المسألة من تاريخها السحيق وضعا مصريا ، وضع تحرير واستقلال لمصر

وللمصريين من الحكم الأجنبى وكنيسته . ثم إبان ان هذا لم يكن وقائع تاريخ قديم مضى وانتهى ، ولكنه تاريخ موصول الدلالة يعبره إلى الوقت الحاضر لأن شهداء الكنيسة المصرية الذين يذكرون فى اجتماعات الصلاة الدورية بها انما يذكرون المصلين إلى يومنا هذا باضطهادات المسحيين المكانيين البيزنطيين للآباء المصريين. ثم قفز الكتاب الي فترة الحروب الصليبية وذكر رفض اقباط مصر مساعدة الصليبيين .

ثم يرد صلب البحث عن العصر الحديث من بدايات القرن التاسع عشر. ويتحدث عن نشاط الإرساليات المسيحية الأوروبية والأمريكية ، وعن مقاومة الكنيسة القبطية لهذا النشاط، ومن خلال مراجع عديدة لرجال الإرساليات ووقائع كثيرة عن موقف الكنيسة المصرية، كشف للقارىء عن ان الكنيسة المصرية تتسم من الناحية الدينية والمذهبية بخصائص من بينها .

أولاً : إنها بتاريخها القديم وتراثها التقليدى وبما عانته من اضطهاد شديد على أيدى كنيسة بيزنطة ، تدرك ان مسيحى الغرب عذبوا ابناءها بمثل ماعذبهم من قبل وثنيو الغرب ، وفى تعليقه على الحروب الصليبية قال وليم: لم ينس ابناء مصرقط الدرس الذى تلقوه من الامبراطورية الرومانية المسيحية. وحين جاءت جحافل الغرب تحمل شعار الصليب ، رأى فيهم مسيحيو

مصر كتائب جديدة من الجند المسيحيين الذين خاضت خيولهم فى دماء اجدادهم .

ثانيا : كما أن لمصر الوطن مسألة تتعلق بالاستقلال السياسي إزاء القوى السياسية الغربية، فإن للكنيسة المصرية مسألة استقلال عقدى إزاء محاولات الكنائس الغربية غزوها وإحلال مذاهبهم محل مذهبها الذى صانته لدى أبنائها على مدى القرون الماضية . وان ماعرفناه من هيمنة سياسية للغرب علينا ، عرفته الكنيسة المصرية في صورة بعثات التبشر الغربية التى قامت منذ منتصف القرن التاسع عشر ، محاولة تحطيم الارث العقيدى للكنيسة المصرية الورثوذكسية .

والحق ، أن تاريخنا الفكرى السياسى الحديث، وإن خبراتنا السياسية المصرية منذ نهايات القرن الماضى ، قد عرف كل ذلك مدى وقوف الغالبية الغالبة من أقباط مصر مع مسلميها فى مقاومة الاحتلال الاجنبى والاستعمار الغربى والمطالبة باستقلال مصر والمصريين.. وأن من لم يقف هذا الموقف كانوا من القلة القليلة وكان لهم بين المسلمين مثل هذه القلة ، كل هذا معروف ومشتهر وهو من الثقافة العامة الرائجة فى الافواه وعلى الاقلام.

ولكن ان يكون للكنيسة المصرية موقف وطنى خاص بها لسبب عقدى يرجع إلى تاريخها العقيدى ، وأن تكون مقاومة لهجمة

احتلال عقيدى عانت منه فى التاريخ الحديث. تاريخ الحركة الوطنية السياسية، وأن يكون لها مسألة استقلال عقيدى وكنسى توازى مسالة الاستقلال المصرى السياسى وتماثل حركة الاستقلال الفكرية الاسلامية المقاومة للغزو العقيدى الغربى والغزو الفكرى الغربى ومحاولته الهيمنة الثقافية على الامة وعلى معنوياتها ووجدانياتها . ان يكون ذلك موجودا ثابتا بالتاريخ ممتدا على مدى القرنين الأخيرين. كل ذلك عرفناه أول ما عرفناه من الدكتور وليم سليمان قلاده . فى كتاباته منذ الستينات ..

وهذه ينبغى ان تسجل للدكتور وليم وتذكر له .

***

كتب وليم بعد ذلك فى ١٩٧٦ كتابا عن الحوار بين الاديان وهذا المجال تجرى به الاقلام الآن وتعقد له المؤتمرات وتؤلف من اجله اللجان والمجالس وتنشأ له الوظائف ويكاد يصير للبعض فى غير بلادنا مهنة وحرفة.

فى هذا الموضوع تكلم وليم فى امور عدة، ولكنه جاء بضابط معيارى، لو أنه لم يأت بغيره فى كتابه لكفاه ذلك وجها للنفع وإسهاما منهجيا في امر العلاقات الثقافية العقيدية بين مختلفى الاديان .

يذكر وليم ما معناه أن الحوار بين الاديان لا يجوز أن يرد فى

امر العقائد ، لأن العقائد الدينية تتعامل مع مطلقات ، والمطلق من شأنه ان يستبعد المطلق الآخر، والإطلاق من خصائص المعتقد الديني لا ينفك عنه . ومن ثم كان الحوار بين الاديان ، إنما يجرى بالنسبة لما يتعلق بالآثار التى تنجم عن الإيمان بكل دين بالنسبة للتعامل بين البشر وبالنسبة للقيم التى تسود بينهم والموقف الانسانى الذى ينتج عن هذا الإيمان .

ويبدو لى أن التحفظ الذى اورده د. وليم وضبط به مجال الحوار بين الأديان إنما هو تحفظ يرد عن فكر دقيق ويشكل حدا نافعا يتعين علينا أن ندرك كنهه لكى لا يتحول الحوار بين الأديان إلى مجال يستطلع فيه الطرف الأقوى اقتصاديا وإعلاميا يستطلع به وسائل الاقتحام الاعلامى والثقافى لما فى الموقف الفكرى للطرف الاضعف اقتصاديا وإعلاميا، من نقاط ضعف او ثغرات مكشوفة فى الفكر العقيدى السائد، ولكى لا يتحول الحوار ايضا الى وسيلة تبشير . ونحن هنا نتكلم فى نطاق العلاقات الدولية وليس فى مجال العلاقات المحلية وحدها .

ومن جهة ثانية ففى عام ١٩٨٢ صدر عن مركز الدراسات «بالأهرام» كتاب بعنوان «الشعب الواحد والوطن الواحد» دراسة فى اصول الوحدة الوطنية ، وتضمن ثلاث دراسات دراسة للدكتور وليم بعنوان فى أصول الصيغة المصرية للوحدة الوطنية ودراسة

للدكتور مصطفى الفقى بعنوان، الاقباط فى السياسة المصرية. ودراسة لي تضمنها الفصل الثانى من الكتاب بعنوان بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية فى الفكر السياسي المصرى المعاصر .

كان كتابى عن «الاقباط والمسلمون فى اطار الجامعة الوطنية» قد صدر من وقت قليل ، وكانت جهة حكومية ما امرت بسحبه من السوق ، ولم تأذن باطلاقه بعد ستة اشهر او يزيد إلاً بضغوط كتابات نشرتها الصحف وقتها وكان البحث الذى نشرته فى «الشعب الواحد» .. مع بحثى د. وليم سليمان ود. مصطفى الفقى، هو الفصل الاخير من كتاب المسلمون والاقباط .

أحكى كل ذلك لأصل إلى إيضاح يبدو لى مهما، وهو أن دراسة الدكتور وليم جاءت وفيها وجه تحاور مع كتابى «المسلمون والاقباط» وبخاصة الفصل الأخير منه الذى خصصته للحديث عن الجامعة السياسية ومبدأ المواطنة وموقف الكنيسة، ووضعت فيه فكرة انه فى اطار مبدأ المساواة التامة والمشاركة بين المواطنين وان اختلفت أديانهم فإنه يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية وانها إذا كانت من شئون الديانة الإسلامية لدى المسلمين من المواطنين ، فهى من شئون التراث الوطنى الثقافى لدى المسيحيين من المواطنين ، مادامت تكفل حقوق المواطنة لا في المساواة فقط لكن فى المشاركة ايضا وقدمت وجوه اجتهاد فكرى فى هذا الأمر .

بدا من وليم قدر من التفهم انعكس فى الدراسة التى تضمنتها «الشعب الواحد والوطن الواحد» صاغ وليم وجهة نظره فى إطار تصور لازمه وتأكد لديه ودافع عنه طوال المدة من هذا التاريخ (١٩٨٢) حتى وفاته ، وهى تتلخص فى أن المصريين بمسلميهم واقباطهم كانوا مقصين عن الحكم فى بلادهم ، وانصرفت جهودهم الدينية إلى العبادة والتصوف والرهبنة والسلوك الاخلاقى، فلما تخلصوا من المحتلين فى هذا العصر الحديث بدأوا يضعون معا شرائعهم .

لم اتفق مع د. وليم فى هذه المسألة التى بذل فيها جهودا كثيرة باصرار والتزام وإفاضة فى الإيضاح والتكرار طوال هذه المدة. فإن الحكام المسلمين لم يكونوا أجانب منذ أسلم المصريون فى غالبيتهم ، لأن الجامعة السياسية بالفكر السائد على مدى القرون العديدة كان يبنى الجامعة السياسية على اساس جامع الدين والعقيدة وكانت مصر فى وعى المصريين وحدة من وحدات الجماعة السياسية الاشمل .

والنقطة الثانية ان الشريعة الاسلامية ، كانت فى أصولها ومبادئها ومصادرها ذات وضع الهى لدى المسلمين لانها آتية من القرآن والسنة ، كما كانت فى اجتهاداتها وتطبيقاتها صناعة شعبية من نتاج فقهاء لم يعينّهم حاكم ولا صدرت بها قوانين من حكومة ، اللهم إلا أخيرا جدا ..

أنا هنا لا احاور ولا اجادل ، وليست المناسبة صالحة، لكنني اردت ان اضع نتاج الفكرتين المتقابلتين امام القارىء ، الواحدة إزاء الأخرى، وفي هذا الكفاية الآن .

اما ما استطرد إليه حول بحث وليم هذا ، فانه بعد أن اورد فكرته هذه الاساسية ، اورد عددا من العبارات تفيد عندي التفهم لموقف المسلم من الشريعة الاسلامية، فضلا عن الخلاصة النهائية للدراسة، ومن ذلك «نحن نعلم ان الشريعة الاسلامية، هي في وقت واحد عبادة وأخلاق ونظام للعلاقات الاجتماعية وللحكم» .

ثم يشير فى النهاية إلى التغيرات الفجائية التى تحدث فى النظم وان التوجه إلى الاسلام لدى البعض فى هذه الظروف يقدم نظاما اكثر ثباتا ثم يتساءل «هل فى هذا التوجه خطورة على الوحدة الوطنية فى مصر ؟ ..

ثم يحيل إلى فكرته المحورية السابق الإشارة إليها ، ثم يضيف مجموعة من الاستطرادات ينهى بها دراسته، فالاسلام لم يستبعد من المجتمع الذى يهيمن عليه تعدد الأديان فى مكونات الشعب. والتسامح هو بداية للمشاركة الكاملة ، «والتوجه للاسلام الآن لا يكون باعتباره ماضيا نتذكره ولكن باعتباره واقعا حيا ومستقبليا».

ثم هو يشاركني ما كنت ذكرته فى كتاب المسلمون والاقباط ..

حول الفكر الموروث الذى عشناه وعشنا به من قبل أجيالا عديدة وضم برحابته تاريخا عريضا ، ويضيف أن هذا الفكر الموروث ذاته يضم حب مصر والاعتزاز بشعبها ويؤكد العطاء الإسلامى والمسيحى والانسانى .

كما يذكر ان الدين هو الكفيل بأن يكمل مافى النظام الوضعى من نقص ، ثم يذكر أن «فى حقيقة الأمر فإن التجربة المصرية تقدم إنجازا إسلاميا يفخر به الاسلام ويقدمه للعالم مثلا فى الامكانيات التى يتبعها لمن يعيشون فى ظله .. وهى تقدم انجازا مسيحيا نموذجيا لما يمكن ان يحققه فى اى بلد المواطن المسيحى المخلص فى خدمة بلاده والاخلاص لشعبها ... » .

* * *

وفى عام ١٩٨٦ اصدر د. وليم كتابه «المسيحية والاسلام على ارض مصر» استهله فى الفصل الاول بالحديث عن «لقاء سنة ٦٤٠م» .. يقصد بذلك لقاء عمرو بن العاص المسلم مع بنيامين بطريرك القبط عند فتح المسلمين لمصر ، ويقول: إن روح هذا اللقاء تمثل نقطة انطلاق في مسار العلاقة بين اتباع الدينين . وكان بنيامين مختفيا قبل الفتح الاسلامي بسنوات ، بسبب اضطهاد الروم المسحيين له ولاتباعه. وينقل وليم واقعة اللقاء من المؤرخ العربى المسلم عبد الرحمن بن عبدالحكم الذى ذكر «كان

بالاسكندرية اسقف القبط يقال له ابو بنيامين ، فلما بلغه قدوم عمرو بن العاص الى مصر، كتب الى القبط يعلمهم انه لا تكون للروم دولة وان ملكهم قد انقطع ، ويأمرهم بتلقي عمر . فيقال إن القبط الذين كانوا بالفارما كانوا يومئذ لعمرو أعوانا» .

ثم يروى واقعة اللقاء كما أثبتها المؤرخ القبطى المسيحى ساويرس بن المقفع اسقف الأشمونيين، «عرف عمر (أمر) الآب المجاهد بنيامين البطرك وانه هارب من الروم خوفا منهم فكتب عمرو بن العاص الى اعمال مصر كتابا يقول فيه الموضع الذى فيه بنيامين بطرك النصارى القبط له العهد والامان والسلامة من الله، فليحضر آمنا مطمئنا ويدير حال بيعته وسياسة طائفته . فلما سمع القديس بينامين هذا عاد الى الاسكندرية بفرح عظيم بعد غيبة ثلاث عشرة سنة .. فلما ظهر فرح الشعب .. ثم لما حضر لعمرو اكرمه عمر وقال له «جميع بيعتك ورجالك اخطبهم ودبر احوالهم .. وانصرف من عنده مكرما مبجلا».

يتحدث الكتاب فى فصوله التالية عن الإنسان فى المسيحية وعن تراث الكنيسة المصرية فى الحرص على الإستقلال ومقاومة التبعية، ثم يتحدث عن الانسان فى الاسلام ، وأن الاسلام كرم الانسان بوصفه الانسانى العام وقرر المساواة بين البشر، ثم ينتقل بعد ذلك الى الحديث عن الفقه الاسلامي وكيف انه كان فقها

للحاكمين لا للمحكومين ، مستشهدا بقول الدكتور حسن حنفى عن الإمامة «يعطى الأولوية المطلقة للانسان الحاكم وليس للانسان المحكوم». واستطرد فى الاقتطاف من كتابات لمفكرين اسلاميين تتصل بأى من هذه المعانى ، واعاد بناء الفكرة التى ترددت من قبل ، من ان المصريين مسلمين واقباطا كانوا معا بعيدين عن هذا الفقه، وانهم لما تولوا امور بلدهم من القرن التاسع عشر بدأوا يصيغون معا فهمهم المشترك .

لست هنا فى مجال مناقشة هذا الرأى ، فقد سبق أن ذكرت بعض جوانب ما أراه من رأى أخر مغاير حول هذه النقطة ، ولا أريد الإطالة . إنما اريد هنا ان اوضح ان الدكتور وليم سليمان الذى فارقنا من أيام معدودة بعد حياة نافعة لأمته المصرية ولجماعته القبطية المصرية، كان يفرغ بجهده الفكرى وطاقته الثقافية والايمانية الوجدانية لمعالجة أمرين:

الأول : دعم مفهوم الاستقلال ورفض التبعية سواء بالنسبة للوطن المصرى بوصفه جماعة سياسية تعانى من خطر الالحاق والتهديد بالتبعية للقوى العالمية الكبرى، وان هذا المفهوم يشمل الجماعة السياسية كما يشمل الكنيسة القبطية فيما واجهت وتواجه من تحديات .

ثانيا : إدراك أن قوى التماسك لدى الجماعة السياسية

المصــرية، لا ترد من تجــاوز الموقف الدينى لكل من المسلمين والمسيحيين كما يفعل العلمانيون من المفكرين السياسيين، وانما هى ترد لديه من خـلال الموقف الدينى وبالتمسك بهذا الموقف ، فـيأتي المسلم إلي المصرية باسلامـه ، ويأتى المسيحى اليها بقبطبيته . ومن هنا وجد من الضرورى مناقشة المفاهيم الدينية لدي كل من التكوينات المصرية للوصول إلى الصيغ المشتركة .

ولكن فى ظنى ان فكر وليم ـ وهو يرد هذا المورد ـ ركز على فكرة نظرية أسـاسـيـة جـعلها المناط ، وهى فصل الحاكم عن المحكوم والحاق الفكر والفقه بالحـاكم دون المحكوم . وكـان هذا النظر نظرا طبقيا يصنف الجماعة السياسية بحسبانها طبقة أفقية لا تتصل أى طبقة بما فوقها او ما دونها. اتصور انا أن الجامعة السياسية هى دائرة انتماء تضم قوما يرون بادراكهم ووعيهم انهم مدرجون فى هذه الدائرة معا، وقد يتصارعون معا فى داخلها بين حاكم ومحكوم او بين ظالم ومظلوم ولكنهم يدركون التكون الثقافى المشترك الذى يجعلهم جماعة واحدة . والعبرة فى ذلك بحقائق التاريخ ومدركات وقائعه بين اهل كل حقبة وكل جماعة . فنحن لا نصنع الأمم ولكنها هى من يصنع نفسها وتتشكل عبر وعيها الجماعى، ونحن بوصفنا مفكرين سياسيين نلحظ الجماعات الموجودة أو التى كانت موجودة ونجرى تحليلنا حول معيار

التصنيف الذى جمعها وجعلها تشعر بوحدة الانتماء حسب ادراكها فى الزمان والمكان المعين .

ان حرص وليم النبيل على تأكيد مبدأ المواطنة والمساواة بين المواطنين هو ما شغله بهذه الوسيلة النظرية التى وقف عندها لا يعدو عنها إلى غيرها .

ولكننى أقول إن من اجتهادات الفقه الآن ما يكفل تحقق مبدأ المواطنة فى الفكر السياسي، وتحقق مبدأ المساواة والمشاركة فى الفقه التطبيقى بما تسعه النظريات القائمة، سواء الفقهى الإسلامى منها أو الفكرى السياسى .

اردت بهذا العرض الحوارى أن أبين أن فكر د. وليم سليمان فكر حى تعامل فيه مع اوضاع زمانه وزماننا بعقل وطنى وقلب محب، واننا نتفق معه ونختلف بوصف فكره فكريا حيا، وكما يتفق اى منا مع غيره ويختلف ، فى اطار ما يجمع من نطاق وثيق ، وانه فى الكثير الجوهرى الذى يضمنا متفقين فيه ، وفى القليل الفرعى الذى تتغاير الآراء بيننا فيه ، فنحن نتعامل مع فكر جاد ومحترم لوطنى مخلص ولانسان شريف، باعمق ما تدل عليه هذه الاوصاف واكثرها مجدا .

واننا وإذا نظرنا اليه من منظور تاريخنا المعاصر نجد اننا صرنا بجهوده أكثر فهما لذواتنا واكثر تماسكا لجماعتنا وأكثر حبا لبلدنا ..

الكتب :

- الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية .

د . وليم سليمان قلادة.

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر – القاهرة بدون تاريخ .

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام ١٩٨٢.

- الحوار بين الاديان .

د . وليم سليمان قلادة.

الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٦ .

- المسيحية والاسلام على ارض مصر .

د . وليم سليمان قلاده.

كتاب الحرية القاهرة ١٩٨٦ .

كتاب فى الكراهية

(١)

هذا كتاب أعرضه، بسبب أن صدرى ضاق به ضيقاً شديداً ، أقول ذلك لأن هذا الضيق الشديد نادر معى وغريب عنى، وقد اعتدت أن استمع إلى كل قول، وان آقرأ أى وجهة نظر. وقد يجذبنى إلى إكمال قراءتها بعدها عن وجهة نظرى، وذلك سعياً منى لاستطلاع هذا المنظور المخالف، أو شوقاً منى لمعرفة الآليات التى تتوالد بها هذه الوجهة المخالفة. ولكن هذا الكتاب ضاقت مداخله عنى، ووجدته لا يتيح لى أدنى وجود بين سطوره ولا بين صفحاته التى تشارف الخمسمائة صفحة.

والكتاب عنوانه «وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها» وهو من إعداد الراهب القمص «انطونيوس الانطونى» ورد عليه اسم المطبعة «دار الطباعة القومية - الفجالة» وإن رقم الإيداع هو ٩٥/٩٨٣٦، ولكننى لم أر الكتاب ولم اقرأه إلاَّ من نحو ثلاثة أشهر. ولا أعرف مدى سعة تداوله بين من يعنيهم موضوعه، وإن كنت أعرف بالتوقع مبلغ الضرر الذى يحدث منه للوطنية وللكنيسة وللتاريخ، أى تاريخ المصريين.

إننا نعرف بالروايات التى ترددت فى الستينات، أن الرئيس جمال عبدالناصر، لما قرأ كتاب «معالم فى الطريق» للأستاذ المفكر

سيد قطب، أدرك أن ثمة تنظيماً سياسياً سرياً معادياً له نشأ بموجب هذا الكتاب، أو أن تنظيماً هو فى سبيل النشوء بموجب هذا الفكر الذى تضمنه الكتاب.

وعندما عثرت على نسخة من كتاب سيد قطب بعد نحو عامين من مصادرته ، قرأته وفى ذهنى السؤال عما إذا كان من الممكن استخلاص وجود حركة سياسية تنظيمية من كتاب ثقافى يتحدث عن قضايا مجردة لا يشير إلى النظام السياسى القائم ولا إلى سياساته ، ولا إلى ما يشتبك فيه من مسائل سياسية واجتماعية، ولا إلى ما يدعو إليه من برامج وخطط وأهداف، ولا إلى ما يهاجمه هذا النظام من أوضاع سابقة أو حاضرة. وحتى إن كان كاتبه سيد قطب ذا فكر سياسى وماض سياسى، فإن الطابع الغالب على فكره وحركته هو أنه أديب ومفكر وليس حركيا ولا منظما .

تراءت لى الإجابة عن سؤالى وقتها لا فى المعانى المباشرة لعبارات الكتاب، فقرات وفصولا، ولكن فى التشكيل الذهنى والوجدانى الذى يخرج به قارىء الكتاب من قراءته كله. والكتاب لا يقول لقارئه أرفض هذا النظام وحارب هذه الدعوة، وخاصم هذا الحاكم وهاجم هذه الأوضاع، ولكنه ينتهى بالقارىء إلى أن «هذه الجماعة ليست جماعتك، وهذه الأمة ليست أمتك، وهذا المجتمع ليس مجتمعك» ويقول له «إنك الصواب والكل خطأ، وأنت الثابت

والكل نابت وطارىء. وكـمـا لو كـان يقـول له «انـفـصل ياآخـى، بل افـترق، بل ابتـعـد»، «إياك آن تندمج، بل إياك أن ترتبط، بل إياك ، بل إياك حتى أن تتصل».

ومن هنا فى ظنى جاء التـوجس والقلق الذى شـعـر بـه حـاكم البـلاد ورأس النظام فى ذلك الوقت البـعـيـد فى ١٩٦٥، ورغم الاختلاف البين بين كتـاب وكتـاب فـهـو ذاته التوجس والقلق الذى استشـعرته وأنا اقرأ كتاب الراهب القمص انطونيوس الانطونى. عن «وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها» ولم آعد على بينة من آن مفهوم «الوطنية» الذى يعنيه المؤلف عندما وضعه على عنوان كتابه، هو ذاته مفهوم «الوطنية» الذى أعرفه ونتداوله فى كتاباتنا.

(٢)

نقطة أخـرى أسـوقـهـا فى البـداية، فإذا كان من أهم العناصر التى تتشكل وفقا لها الجماعات السياسية والحضارية، هو ما يعود إلى الاتصـال الجـغـرافى وإلى التـاريخ المشـترك، فـضـلا عن اللغـة والجانب الثقافى، فإن الأثر الجـغرافى هو فى تقديرى أثر «جامد» لأن الجغرافيا لا تتغير، والجماعات يتنوع تشكلها عبر التاريخ بين انفصال واندماج، ويبقى الاتصـال الجغرافى شبه ثابت، فلا يتـأثر إلا بتنمية حركة النقل والاتصال، فالجغرافيا عنصر مساعد، وهو لا يكفى تفسيراً لاندماج أو لانفصال، وباستثناء البحار والمحيطات

والصحارى البيد والجبال الشاهقة، نجد أن الفواصل الجغرافية تصلح متصلات جغرافية، وأن وظائفها تغيرت بين وصل وفصل بفعل السعى الإنسانى والتقريرات البشرية، ولا أجد المناسبة ملائمة للاستطراد في ذكر الامثلة.

أما عنصر التاريخ فأظن أنه العنصر الأكثر مرونة والأحسم فعلا والأقوى تأثيراً لأنه يتضمن خاصتين، فهو أحداث وقعت ويرد تتابعها في صيرورة، وإذا كانت وقائع الماضى يستحيل أن تتغير أو تتعدل، فإن التاريخ ليس هو أحداث الماضى ولكنه «ادراكنا» نحن لهذه الأحداث وإدراكنا لتسلسلها ولتتابعها ولما يربط بينها بروابط السبب والنتيجة، وإدراكنا كذلك للعبرة من الحدث والدروس المستفادة منه، وكل ذلك إدراك يقوم على أسس ثقافية، ولذلك فإن صياغة التاريخ تتغير وتتعدل من هذه الزوايا الادراكية الثقافية.

لذلك فإن التاريخ، كما أنه مؤثر وفاعل فى تشكل الجماعة السياسية وهو عنصر من العناصر المؤسسة لها. إلا أنه متأثر ومنفعل ايضا عندما تعاد صياغة أحداثه وتفسيرها وفقا لنظرة تتبنى دعوة سياسية معينة، أو طبقا لرغبة جماعة فى الانفصال عن جماعة أشمل أو الاندماج فيها. فإن افعل نشاط سياسى للانفصال عن جماعة أشمل هو تقوية الجانب الإدراكى لدى الجماعة الأصغر التى يراد فصلها، بأن لها تاريخا منفصلا

ومتميزاً مع فصل وقائع هذه الجماعة عن غيرها. وياحبذا إن تضمن هذا الأمر إعادة تفسير للوقائع بما يترك الانطباع بخضوع الجماعة محل دعوى الانفصال لاضطهاد لا يرجا زواله إلا بالمفارقة.

تزاحمت هذه المعانى علىّ، منذ نحو خمس سنوات، وأنا أشاهد متحف النوبة الذى أقيم فى مدينة أسوان، والمتحف جميل جدا متسع الأرجاء بفضاء فسيح وطرز معمارية غاية فى الصفاء والتلاؤم مع البيئة وإشاعة الهدوء والطمأنينة . والفن الجميل يولد الفرح فى القلوب ويشحذ الذكاء ويبعث النشاط حتى فى الجسم العليل. ولكنى رغم ذلك كله اعترانى التوجس والقلق.

المتحف يفصل تاريخ النوبة عن تاريخ مصر، من أيام الفراعين حتى اليوم، بل من قبل الفراعين، منذ العصر الحجرى ونحوه، وهو يحدد مكانه الاقليمى من اقليم قنا شمالا ثم يتجه إلى الجنوب، ويفصل وقائع هذا الإقليم عن شمال قنا حتى البحر المتوسط، ويكاد ألا يتركز لنا بصر ولا فكر بأن ثمة انتماءات أشمل تضم النوبيين إلى غيرهم، مصريين أو عربا أو مسلمين أو مسيحيين من قبل، ونتابع فترات التاريخ «النوبى» من مجد الفراعنة النوبيين ابناء هذا الاقليم، إلى ما آل إليه وضع النوبة الآن فى صورة إمرأة عجوز بائسة تصنع الخبز أمام «فرن بلدى»، والعالم المحيط كله هو

«خارج».

وفيما سمعت فإن المتحف شيد بمعونة فنية ومالية من اليونسكو وبعض بلاد شمال أوروبا، وتحت إشراف وزارة الثقافة المصرية. ورغم أن الوزارة تخصصها وحرفتها الثقافة إلاَّ أنها لم تدرك الأثر «الثقافى» لفصل التاريخ بين جنوب مصر وشمالها، وأن أقوى ما يدافع به عن الوزارة هنا أنها لم تدرك ولم تفهم الأثر النفسى والإدراكى العميق لفصل التاريخ، فصل تاريخ جماعة عن جماعة وأثر ذلك فى التشكل السياسى للجماعات فى المستقبل.

مع استصحاب الملاحظتين السابقتين، تجرى متابعة الكتاب الذى بين أيدينا . وهو إن كان يتكلم عن تاريخ الكنيسة القبطية بإطلاق، إلا أنه خص ستمائة سنة الأولى من هذا التاريخ قبل الفتح العربى الإسلامى، خصها بأربعين صفحة (من ص١٢ إلى ص٥٢)، بينما خص السنوات الأربعمائة وألف التالية بباقى الكتاب كله حتى صفحة ٤٨٣. ويقارن ذلك مثلا بكتاب إيريس حبيب المصرى الذى ظهر فى ستة أجزاء بعنوان «قصة الكنيسة القبطية» إذ اشتملت مرحلة ماقبل الإسلام نحو جزء ونصف الجزء، واشتملت المرحلة المعاصرة للإسلام نحو أربعة اجزاء ونصف الجزء، وكذلك الخريدة النفيسة للانبا ايسيذوروس وهو من جزءين، كل منهما فى نحو ٥٩٠ صفحة، وشمل الأول منهما تاريخ

الكنيسة حتى نهاية القرن السادس الميلادى، أى قبل الفتح العربى الإسلامى، وشمل الثاني منهما تاريخ الكنيسة من بداية القرن السابع حتى القرن العشرين، وكتاب تاريخ الأمة القبطية عن خلاصة تاريخ المسيحية فى مصر، الذى أعدته لجنة التاريخ القبطى فى ٢٦٠ صفحة، منها ١٢٧ صفحة عن مرحلة ماقبل الإسلام.

نحن طبعا لا نقيس التاريخ بنسبة عدد السنوات إلى عدد الصفحات ولكننا نستدل من نسب التركيز فى مراحل معينة إلى المعانى المراد تأكيدها . وأن التركيز على المراحل الأولى مفهومة دواعيه، ذلك لأنها المراحل التأسيسية فى الفكر والعقيدة وهى كانت كذلك بالنسبة للكنيسة القبطية، وبخاصة مرحلة مؤتمر نيقية فى سنة ٣٢٥ ومرحلة مؤتمر خلقيدونيا فى سنة ٤٥١ ومن هذين تقوم الدعامات الاستقلالية للكنيسة المصرية وتقوم مقاومة الشعب المصرى ضد الحكم الرومانى وسيطرته السياسية والثقافية.

لكن مؤلف الكتاب الذى نعرضه لم ير الوطنية فيما رأته ايريس حبيب المصرى ولافيما رآه صاحب الخريدة النفيسة ولافيما رأته لجنة التاريخ القبطى. إنما رآها فيما اتبع فيه چاك تاجر مؤلف كتاب «أقباط ومسلمون» فى عام ١٩٥١ الذى خص كتابه بالفترة «منذ الفتح العرب حتى عام ١٩٢٢» كما ذكر فى عنوانه. وجاك

تاجر مدير المكتبة بالقصر الملكى وقتها لم يكن مسلما ولا قبطيا. وظن بتصريحه بذلك فى فاتحة كتابه أنه يضمن حيدته لدى القارىء، ولم ينتبه إلى أن هذا الضمان لا يشمل إبراءه من تهمة الوقيعة بين المواطنين المصريين ونحن نلحظ أن أكثر ما رجع إليه كتاب «وطنية الكنيسة».. هو كتاب جاك تاجر، وهو أكثر الكتب ترددا فى الهوامش.

(٤)

من نحو ثلاث سنوات ، كان قانون الاضطهاد الأمريكي قد صدر، الذي يتيح للولايات المتحدة إمكان ممارسة ما تدعيه من هيمنة على بعض البلاد باسم منع اضطهاد الأقليات وكفالة الحريات الدينية، وبدأت وقتها صحيفة «وطنى» بنشر مقالات يكتبها رئيس التحرير عن وجوه الصعاب التى يواجهها الأقباط فى مصر ويدعو لإنشاء ما اسماه «لجنة الحكماء» لتنظر فى هذه الأمور، ويكتب تباعا قوائم بأسماء من ينضمون إلى هذه اللجنة، عشرات عشرات كل اسبوع.

وقد تابعت الصحيفة وقتها متابعة أسبوعية. وفى واحد من هذه الأعداد، قرأت عن محاضرة ألقاها بدعوة من الصحيفة أحد الكتاب المعروفين وعلق عليها المعلقون ومنهم رئيس التحرير الذى ذكر (مما نشر وقتها) أن مرت عليهم أربعة عشر قرنا من

الاضطهاد. وهنا توقفت وساءلت نفسى ثم ساءلت غيرى، إن كانت أربعة عشر قرنا من الاضطهاد، فالاضطهاد قرين الإسلام لا ينفك عنه، والسيد المذكور لم يترك لنا ولو عشر سنوات من الحقبة الإسلامية لم يشملها الاضطهاد. فماذا نصنع معه، وما نصنع من أنفسنا. هل هو يطلب منا أن نترك وصفنا الإسلامى نحن المواطنين المصريين.

أقول ذلك لأن الكتاب الذى بين أيدينا، تتلخص صفحاته الخمسمائة فى تلك العبارة المختصرة التى وردت على لسان رئيس تحرير صحيفة «وطنى» وهو يتابع الدول والحكومات التى حكمت مصر منذ الفتح، من مرحلة الولاة والتبعية المباشرة لدولة الخلافة إلى الدولة الطولونية فالإخشيدية فالفاطمية فالأيوبية فدولتى المماليك فالعثمانية فالدولة الحديثة. ويعتمد فى وقائع الفتح وما تلاها على كتاب يوحنا النقيوسى، رغم عدم مصداقية الكتاب وتراجمه فى رأى عدد من المؤرخين، ويسقط وقائع لقاء عمرو بن العاص مع البطريرك بنيامين، وهو اللقاء الذى وصفه ساويرس بن المقفع فى تاريخ البطاركة واعتمد عليه د. وليم سليمان فى حديثه عن لقاء الإسلام والمسيحية على أرض مصر. ويتهم المسلمين العرب بأنهم من أحرق مكتبة الإسكندرية، رغم أن كتاب الفرد باتلر عن «فتح العرب مصر»، كان من ضمن مراجعه، وأفرد بتلر

فصلا لهذه المسألة مبرئا منها المسلمين لأسباب سبعة شرحها بإفاضة ، وفيها أن المكتبة لم تكن موجودة فى القرن السابع الميلادى الذى فتحت فيه مصر، وأن قصة إحراق العرب للمكتبة لم تظهر إلا بعد خمسة قرون، وأن وقائع القصة كما حققها بتلر هى مجرد سخافات.

ويذكر مؤلف الكتاب الذى نعرضه أن الفتح العربى جرى من رجال البادية ، وأن الخلفاء والولاة المسلمين كانوا ذوى نظرة مادية، ومنهم عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص ويشير إلى هؤلاء الخلفاء بقوله «تلك الروح المادية الجشعة».

وهو مثلا يذكر أن ابن طولون تكلم المؤرخون عن عدله، ولكنه يتساءل من أين أتى بالأموال التى أقام بها ما أقام من منشآت ومنها المسجد الكبير، ثم يشير إلى احتمال أن يرد المال مما كان يفرض الحاكم من غرامات باهظة على بطريرك الأقباط. ثم يشير إلى تمييز ابن طولون للأتراك على سائر المسلمين، وتمييزه المسيحيين الروم (الملكانيين) على سائر النصارى. وبهذه الإشارة كان ينبغى أن يحذف وصف اضطهاد ابن طولون للمسيحيين. لأن التفرقة شملت المسلمين كما شملت المسيحيين.

وبهذه المناسبة يتعين تحرير مسألة «الاضطهاد الدينى» لنعرف متى يصدق هذا الوصف ومتى لا يصدق: فإن سوء معاملة الحاكم

المسلم للمسيحيين وغيرهم بما يشمل المسلمين آو بعضهم لا يعتبر اضطهاداً دينيا للمسيحيين.. انما ينسب الى ظلم حاكم لمحكوميه.

وأن سوء معاملة الحاكم المسلم لبعض المسيحيين لفريق منهم أو مذهب دون فريق أو مذهب آخر. فإن ذلك يرد في مجال تأليب الطوائف بعضها على بعض مما يدخل في اطار السياسة وأساليبها وليس اضطهاداً للمسيحيين.

وأن المبالغة في جباية الضرائب لا تنسب بذاتها إلى الاضطهاد الديني إلا إذا ظهر انحصار هذه المبالغة في فئة دينية دون غيرها، إنما تنسب إلى الظلم والاستغلال.

وأن قمع الثورات كذلك لا ينسب بذاته إلى اضطهاد ديني، وإلا قيل إن الحكام المسلمين كانوا يضطهدون المسلمين اضطهادا دينيا. فما من حاكم ثار الناس عليه إلى قمعهم ما استطاع.

ونحن إذا أخرجنا الأحداث التي من هذه الانواع، لا يكاد يبقى لدينا من مادة هذا الكتاب إلا النزر اليسير. وآغلب ما سجله الكتاب يتعلق بجباية الضرائب. فهو يذكر مثلا أن الإخشيدي اضطهد الأقباط «وابتز منهم أموالا كثيرة».. ثم نعرف بعد ذلك آن فيضان النيل نقص سنوات متوالية فضلا عن هجوم النوبيين على مصر، وهو لا يجد في هذه الأحداث مدعاة لزيادة الجباية دون آن يعتبر ذلك اضطهادا إن وقعت الزيادة على المسيحيين. وهو لا

يكفيه لنفى تهمة الاضطهاد أن يعين الإخشيد وزيرا له قبطياً هو أبو اليمن قزمان بن مينا، ولا أن الأعياد القبطية كانت تقام بصورة رائعة كما يذكر.

وعن الفاطميين يلخص سياستهم خلال مائتى سنة من حكمهم، فى أنها تقلبت «من التسامح الكامل إلى الاضطهاد الشنيع» والحاكم بأمر الله يصفه بأنه اضطهد المسيحيين، ولا يعفى الحاكم عند المؤلف من هذا الوصف أن الحاكم «صب جام غضبه على المسلمين السنيين» وانه وجه عبارات تنال من أبى بكر وعمر وعثمان.

والملاحظ هنا أن المؤلف عندما يعتبر سوء المعاملة للقبط أمرا ذا تميز عن سوء المعاملة الذى يتبع من غيرهم، لا يفقد روح الموضوعية فقط، ولكنه يكشف عن أنه يعتبر الأقباط جماعة منفصلة عن الشعب المحكوم فئاته وطوائفه ومذاهبه الأخرى. إن المؤلف بذلك يفرز تاريخ القبط وحدهم ويميزه ويعزله عن أن يكون مدمجاً فى عامة المحكومين، وهذا الصنيع هو الخطر الذى نريد أن نرشد إليه، إن فرز تاريخ جماعة شعبية هو محاولة لإنشاء إدراك متميز بوجود أمة منفصلة. وبهذا القصد يجرى فرز وقائع القبط وحدها وإفرادها عن غيرها من وقائع المصريين.

وهذا الفرز نلحظه فى كل صفحات التاريخ..فاحتراق مدينة

الفسطاط القديمة كان «كارثة شديدة للأقباط» ولا يرد في ذهن المؤلف أنه كان كارثة شديدة أيضا على غير الأقباط، وهو يقول: إن القبط صاروا معدمين، ولا يرد بخاطره أن المسلمين في الظروف ذاتها صاروا معدمين أيضا.

وهكذا نجد أن القرون تمر تلو القرون منذ الفتح العربي الإسلامي لمصر، ولا نجد في الكتاب إلا هذه النغمات تتردد في كل صفحة وفي كل فقرة عن الاضطهاد والظلم والكوارث التي تلحق بالأقباط ، ولا يهم إن كان لهم مشاركون فيها.

والسؤال الذي يبقى معلقا، هل يمكن أن يقوم تاريخ لأمة لا يعتمد إلاَّ على وقائع الاضطهاد وسوء المعاملة والكوارث. إن ذلك وحده في ظني يولد الكراهية وهي وحدها عنصر هدم، ولكنه لا يشيد أمة ولا ينشئها ولا يبعثها وحده.

(٥)

بهذا الأسلوب الذي يتبعه المؤلف، تولدت لديه أحكام تاريخية منفصلة عن الأحكام العامة التي نعرفها عن تاريخنا المصري. فإن صلاح الدين الأيوبي أول ما يقول المؤلف عنه إنه «بدأ حكمه كوزير باتخاذ سياسة عدائية تجاه الأقباط». وذكر في ترجمته للبطريرك مرقص الثالث أن من أشهر المظالم والمتاعب التي حاقت بالكنيسة وبالأقباط «اضطهاد الوزير يوسف صلاح الدين للنصارى»وأنه

شجع رعاع المسلمين على اغتصاب عدة كنائس وتحويلها إلى مساجد.

بدأ حديثه عن العهد الأيوبى بأنه لا يمكن الحديث عنه «دون أن نتكلم عن الصليبيين» (هكذا) وقال «بالنسبة للأقباط كانت الحروب الصليبية من أكبر الكوارث التى حلت بهم وبالمسيحيين الشرقيين، حقا إنهم لم ينعموا بالراحة طوال العصور الإسلامية، ولم يتوقعوا أبدا أن ينعموا بالمساواة مع جيرانهم المسلمين» وهكذا بهذه العبارة المركزة وضع الأقباط بعيدا عن هذه الحروب، وأنهم ليسوا طرفا فيها، وأنهم طرف ثالث بين الصليبيين وبين المسلمين (جيران الأقباط)، وأن القبط لم ينعموا قط بالراحة طوال العصور الإسلامية.

ولذلك فصلاح الدين لا يخوض معاركه ضد الصليبيين وهو معبر عن شعب منه الأقباط. بل إن صلاح الدين كان «مسلما متدينا، وما إن تولى السلطة حتى أمر بطرد الأقباط من الدواوين». ثم يقول بعدها مباشرة «لكنه اضطر إلى الغاء هذا الاجراء فيما بعد».. ثم يقول بعدها مباشرة «لكنه أذل القبط علانية».. ثم ينتقل إلى القول بأن صلاح الدين ارسل «حملة لتأديب مملكة النوبة المسيحية، وللقضاء على العناصر القبطية القوية فى صعيد مصر الأعلى» . ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن «سماحة صلاح الدين

نحو الأقباط، وأنه منحهم «دير السلطان» بالقدس وأعادهم إلى الوظائف العليا وأن كاتم سر صلاح الدين كان من الأقباط، وهو الشيخ الرئيسى صفى الدولة ابن ابى المعالى، فضلا عن نحو عشرة آخرين ذكرهم المؤلف نفسه ومنهم رئيس لديوان الجيش وكاتب للجيش أو أمين على الخزانة وأموال الدولة على عهد سلاطين من بنى أيوب.

ونحن هنا أمام تاريخ جماعة منفصل تماما، فى معاييره وتقييمه وأحكامه، عن تاريخ الجماعة الأشمل التى تحيا معها أو تحيا بجوارها كما يؤثر المؤلف أن يقول، فضلا عن ادعاءات تكذبها وقائع الكتاب ذاته.

وبالنسبة لدولة المماليك البحرية، يشير إلى أن عصرهم كان كارثة عظمى على الأقباط» ويزيد على ذلك أن المسلمين المصريين تعاطفوا مع المماليك لرابطة الدين، وأن مشاعر الحقد ملأت «نفوس فريق من المواطنين ضد الأقباط» ثم يقول إن اقباطاً شغلوا مراكز كبيرة فى الدول فى هذا العهد «ولكن الحاقدين من عامة الشعب كان يظهرغضبهم بمجرد ما أن يروا قبطيا له نفوذ».. ثم يقول إن السلاطين كانوا يعتبرون القبط جزءاً من الأمة. ومن هنا يبدو ميل المؤلف إلى تحويل المشكل من اضطهاد السلطة للأقباط إلى كراهية المصريين المسلمين لهم. ثم يعود بعد ذلك ويقول إنه

صدر مرسوم يحرم استخدام الاقباط فى دواوين الحكومة ويتحدث عن «الكوارث و«المصائب» التى حلت بهم، حتى من «الوزير القبطى» المرتد عن دينه».. وأن «الأقباط لم يسلموا من قساوة (السلطان قلاوون) ومن قساوة المسلمين».

وأنا هنا لا أناقش وقائع التاريخ ولا اختلف مع الكاتب فى حجية الوقائع أو فى تفسيرها والتعرف على دوافعها، ومن السهل تبين أن المماليك عندما يعتمدون على أفراد طائفة معينة فى جباية الضرائب والمبالغة فى ذلك، أن يتخذوا هذه الطائفة بمثابة «طبقة عازلة» أو «فئة عازلة» يتحول ضدها سخط الجماهير ، وهذا أسلوب مشتهر فى السياسات المتبعة قديما وحديثا. ولكننى لا أقصد بالحديث الذى أكتبه الآن أن احقق وقائع تاريخية ولا أن افسرها، ولكننى أعرض لما ذكره المؤلف من خلال التناقضات التى تورط فيها. بحيث إنه جعل كتابه محض كتاب فى الكراهية، كراهية فريق من المصريين ضد فريق، وهذا ما صور به الماضى ويريد أن يبثه فى الحاضر لكى تحكم الكراهية مستقبل هذه الأمة. وليقوى لدى القبطى شعور غلاب بأن سبب بؤسه الماضى وسبب خوفه المستقبل هو من وجود المواطنين المسلمين.

ولذلك لم يكتب عن فترة السنوات الستمائة الأولى، لأن ما لاقاه الأقباط فيها من الحكم الرومانى الوثنى أو من الحكم الرومانى

المسيحى الملكانى، نحن نعلم من كتابات المؤرخين المسيحيين أنه يفوق ما حدث بعد الإسلام، من حيث حوادث الاضطهاد حتى بدأت السنة القبطية بسنة الشهداء، وحتى كان البطريرك أبو الميامن (بنيامين) بطريرك الأقباط هاربا لسنين عدة عند الفتح العربى الإسلامى لمصر، لكن المؤلف إن كان ذكر كل ذلك بالتفصيل الذي التزمه عن الكتابة بعد الفتح العربى الإسلامى، لكان أفسد هدفه وهو عزل الأقباط من المواطنين المصريين الحاليين عن مواطنيهم من المصريين المسلمين، أو كان قد أوصل قارئه إلى فكرة أن الاضطهاد قدر تاريخى ضد الأقباط، سواء من الوثنيين أو من المسيحيين الذين يلونهم أو من المسلمين الذى يلونهم.

ثم يرد بعد ذلك الحديث عن دولة المماليك الشراكسة التى يذكر المؤلف أنها «لم تكن هذه الدولة أحسن حالا من الأولى، بل كانت أشر منها، فتم على يدها خراب البلاد وعم الشقاء» وأن عدد الأقباط «نقص كثيراً جدا بسبب مظالم الحكام والآفات الربانية من جهة وإقبال الكثير منهم على الإسلام، إما طوعا أو كرها».

وكذلك الحال بالنسبة للدولة العثمانية.

(٦)

هذا الفصل للجماعة القبطية عن «جيرانهم المسلمين» ينعكس بطبيعة الحال على حديث المؤلف عن الحملة الفرنسية على مصر،

فهو يبدأ حديثه عنها بأن ظلم الحكام كان اشتد فى مصر، ولحق الرعايا الأجانب مما اغضب الدول الأجنبية «واقتنص نابليون هذه الفرصة واعتبرها سببا أضافه إلى الأسباب الأخرى لتحقيق حلمه بغزو مصر وضمها إلى الأمبراطورية الفرنسية» فلم يجد المؤلف ما يدعو للتعيين من أسباب الحملة إلا السبب الذى يبرر قيامها وغزوها لمصر من الناحية الإنسانية والاخلاقية، ولم يذكر الأسباب الأخرى التى اجملها وهى تتعلق بالاستعمار.

ثم يصف وقائع الغزو يقول: إن خبر قدوم العساكر الفرنسية لما شاع «اختل النظام وسادت الفوضى وكثر اللصوص وقطاع الطرق فى البلاد وهاج سكان القاهرة وماجوا وهجموا على بيوت وكنائس النصارى الأقباط والسوريين والافرنج والأروام بدعوى البحث عما فيها من الأسلحة».

ثم يقول إنه على الرغم من أن الحملة الفرنسية استمرت فترة قصيرة، حوالى ثلاث سنوات، «إلا أنها فترة مهمة فى التاريخ القبطى والكنسى والمصرى لعدة أسباب:

«أولاً: أنها أول محاولة منذ الحروب الصليبية قامت بها دولة غير مسلمة لغزو وادى النيل».

«ثانيا: أول مرة منذ الفتح العربى تحكم مصر دولة مسيحية» .

«ثالثا: ....»

ثم يتحدث عن معاملة نابليون للأقباط، فلأنه كان «مشبعا بروح المساواة والإخاء فقد أبى أن يقع فريق من الشعب تحت نير الاضطهاد».. ولكنه لم يهتم بأن يعطى الأقباط حريتهم دفعة واحدة. ثم يتكلم عن إيذاء المسلمين للأقباط، وهو ينكر أن الأقباط قاموا ضد المسلمين بروح انتقامية، ولكنه يرى من المحتمل أن يكون القبط وجدوا فى «قدوم الفرنسيين ابناء دينهم ما يلطف عن مصيرهم وما يخلصهم من هذا الحكم التركى الفاسد، ويخلصهم من القومية الإسلامية التى اصطنعتها الخلافة».

ويلخص ما اسماه «دروس الحملة الفرنسية» بأنها: «أولا أن احتقار المسلمين للأقباط جعل التفاهم بين هذين العنصرين من أعسر الأمور».

«ثانيا: أن وجود أمة مسيحية فى مصر أساءت إلى العلاقات بين الأقباط والمسلمين.. ثالثا: أن الأقباط الذين اضطهدهم المماليك واحتقروهم اصبحوا يرحبون بأمم أوروبا المسيحية على شرط أن تكون هذه الأمم منزهة عن كل غرض دينى» ولم يظهر معنى هذا الشرط، هل يريد المؤلف أن يرحب بالاحتلال الأوروبى المسيحى بشرط أن يكون منزها عن المسيحية أى منزها عن الخلافات الدينية المسيحية القديمة التى اشتعلت بين أقباط مصر ومسيحيى بيزنطة وروما.

على أنه كان من الطبيعي أيضا أن يجد المؤلف في الجنرال يعقوب شخصية قيادية باعتبار أنه «أول قبطى ألف جيشا قبطيا بقيادته» ثم يسجل تعاون يعقوب بجيشه مع الفرنسيين ومنح الفرنسيين له رتبة قائد واشتغاله مع الجنرال كليبر، ومنح الجنرال مينو له رتبة الجنرال، وأنه إذا كان عمل على استتباب الأمر للفرنسيين المحتلين، فإن الثوار على هذا الحكم كانوا يرجعون الحكم التركي ولا معنى لأن يوصف هو بالخيانة ويوصفوا هم بالوطنية، ولم يلحظ المؤلف أنه في عرضه التاريخى كله كان يشير إلى الخلافات السلبية مع المواطنين المسلمين وليس إلى «الحكم التركي» فقط. وهو ذاته عندما تكلم عن محمد على، وهو تركى - يذكر أن محمد على كان يحمي الأقباط من المسلمين وأن المسلمين كانوا غاضبين على محمد على لما حظي به الأقباط فى عهده، ومحمد على تركى ، ولكن المؤلف فى الحقيقة لا يميز بين تركى وبين مصرى مسلم.

(٧)

لا أريد أن استطرد أكثر من ذلك لبيان «روح الكتاب» ولا أريد أن أقارن بين مادة الكتاب والمادة التاريخية التى توجد فى المراجع الأصلية لكل مرحلة، ولا أن أقارن بين صيغة الكتاب وصيغة غيره من كتابات الكثير من الأقباط الذين عرضوا لهذه المادة، ولا أريد

أن اثير الجدل حول عدد كبير من وقائع الكتاب ومدى حجيتها التاريخية ومدى نسبتها إلى أوضاع زمانها، ومدى صحة التفسير الذى أخرج الكتاب به هذه الوقائع. لا اريد ذلك لأن أيا من ذلك أو كله يتعلق بالحوار العلمى الهادىء لعمل مقروء يفترض المتحاور أنه يتضمن الحد الأدنى من مراعاة الموضوعية العلمية، وأنه «يستحق» الحوار العلمى.

واستغفر الله أن يشير حديثى السابق الى «الطعن فى الكتاب»، ولكن ما أريد أن أبينه، أن الكتاب لم يرد أن يكشف حقيقة موضوعية محللة ومفسرة ومحققة ومنسوبة إلى زمانها فى ذلك كله، أى أنه لم يرد أن يكون هدفه «التعليم»، إنما كان هدفه فى ظنى «التربية» أى ترسيخ عدد من المسلمات تكون هى قاعدة التشكل الوجدانى لدى القارىء، وبهذه المسلمات تتحدد مواصفات «الأنا» الذاتية لدى الجماعة المعنية، وترسخ الشعور بالخوف المقلق والهواجس المؤرقة تجاه المناخ العام الذى يحيط بهذه الجماعة التى يتوجه إليها ألكتاب ويخاطبها.

وهذا ما يعبر عنه الكتاب صراحة فى مقدمته إذ يقول: إن الكتاب يعكس أحداث التاريخ «ويوضح للأقباط سلالة المصريين القدماء كيف اصبحوا أقلية فى بلدهم» ولماذا تدهورت قوميتهم وانقرضت لغتهم «ثم يقول فى المقدمة ذاتها إنه لا يهدف أن يزكى

«نار عداءات قديمة»، ولكنه يستطرد على الفور قائلا: «إن الاهواء الدينية فى الشرق لم تفقد حدتها بين المسلمين والاقباط، وإن كانت فاترة فى الظاهر فإن القلق المكبوت مازال جاثما، رغم التصريحات الرسمية» ثم يشير إلى أن نخبة من المسلمين يحبذون «بعث الامبراطورية العربية القديمة.. ولا يخفى على القاريء دلالة «العداءات القديمة» ولا أن لفظ «الشرق» يقصد به مصر لأنه يتكلم عن العلاقة بين المسلمين والأقباط، ولا أن العداء القديم لم تخب حدته وإن كان فاترا، وأن القلق مكبوت وجاثم.

ويشهد على أن الكتاب كتاب تربية وليس كتاب علم ولا كتاب تعليم، إن عدد التناقضات في الأحداث ودلالاتها كبير جدا، فهو مثلاً يقول: إن عمرو بن العاص عين المقوقس حاكما على الإسكندرية، ثم يقول: إن عمرو منع استعمال أهل الذمة (ص٥٥ و٦٩) والمقوقس كان ايام عمر ولم يحل المؤلف هذا التناقض. ويقول: إن عمرو بن العاص كان عربيا بدويا ووجد مالا كثيرا بمصر فاختلسه، ثم يقول عنه إنه نظم جميع النواحى الإدارية والمدنية، ونال القبط فى عهده راحة لم ينالوها منذ زمن وخفف عنهم الضرائب (ص٥٦، ٥٧) ولم يلحظ أن من يختلس لا يخفف الضرائب، وكان سبب اختلافه مع عمر يتعلق بما نسميه الآن السياسة المالية. ثم يقول: إن كانوا يجهلون فن الحكم (ص٦٥)

ونسي أنه قال عن عمرو: إنه نظم الإدارة والنواحي المدنية. والأمثلة لا يتسع المجال لذكرها.

وثمة أخطاء تاريخية، فهو يقدر عدد المصريين الأقباط وقت الفتح العربي بنحو خمسة وعشرين مليون نسمة ص٦٥)، قدرها حسبما استخلص من بعض بيانات المؤرخين عن مقدار الجزية المحصلة، ولم يسأل نفسه من أين كانوا يأكلون، والجزء الأكبر من شمال الدلتا كان مستنقعات والأرض تروى بري الحياض وتسقى مرة واحدة وتزرع محصولا واحدا في السنة. ومصر لم تبلغ الخمسة وعشرين مليونا إلاّ في تعداد عام ١٩٦٠ بعد أن شقت الترع والمصارف واستصلحت الأراضي وصارت إلى انتاج خمسة محاصيل في كل سنتين، كما أسست مصانع ومدن وغير ذلك. كما أن متوسط الأعمار في مصر حتى الثلاثينات من القرن العشرين كان ٣٧ سنة، فكيف كان هذا المتوسط قبل اكتشاف الأمراض وتركيب الأدوية منذ ثلاثة عشر قرنا. لقد كان كل هدف المؤلف أن ينقل إلى القارىء غير المدقق الشعور بأن الفتح العربي الإسلامي أمات الشعب المصري، ولم يلتفت إلى ما يقتضيه المنطق والنظر العلمي.

ثم يتكلم عن التحول إلى الإسلام، بسبب قسوة جباية الضرائب، ولم يلحظ أن شعب الأقباط الذي قدم التضحيات

الباهظة مئات من السنين لاختلاف عقيدته عن عقيدة حكامه الروم، إن شعبا كهذا يثور التساؤل كيف يغير دينه لمجرد أن يتخفف من الضرائب. كان يتعين الرد على هذا السؤال مع بحث هذه المشكلة، إن كان يريد أن يخاطب عقل قارئه ولا يقف عند حدود الإثارة الوجدانية لمشاعر الكراهية والمقت.

إن كل قضايا المجتمع ووقائع التاريخ وعذابات البشر على مر الحقب والدهور، حولها المؤلف إلى أفعال موجهة من المسلمين حكاما ومحكومين ضد الأقباط، فظلم الحكام فى فرض الضرائب هو عمل ضد الأقباط ، وقمع الدول للثورات الشُعبية هو عمل موجه ضد الأقباط، وغزوات بدو ضد سكان الحضر هى أعمال ضد القبط، بل إن ما يعتبره من مظالم الحكام ضد الأقباط أو البطاركة التى جرت بوشاية من أقباط آخرين ضمها إلى الرصيد العام للاضطهاد ، وحتى تمييز الحكام المسلمين للمسيحيين الملكانيين ضد أقباط الكنيسة المصرية ضمه إلى هذا الرصيد العام.

والأمر كله أمر حض على الكراهية والبغض، بغض شامل وعام ومطبق.

(٨)

النقطة الأخيرة التى أود أن أشير إليها ، وقد ورد ذكرها فى المقدمة باعتبارها من أهداف وضع الكتاب، ثم يرد الحديث عنها

بعد ذلك، وهو مسألة اللغة القبطية.

نحن نعلم أن الإسلام دخل إلى العديد من الشعوب الآسيوية والأفريقية، وأن الفتوحات العربية شملت العديد من الدول الآسيوية والافريقية، وأن بعضا من هذه الشعوب غير لغته إلى العربية وبعضها لم يغيرها وإن كان تأثر باللغة العربية من حيث المفردات وبعض التراكيب أو من حيث الحرف العربى للكتابة، والعربية ايضا تأثرت بالمفردات اللغوية للبلاد والشعوب التى تعاملت معها وتعايشت مئات من السنين.

وموضوع اللغة القبطية، بدأت اهتم بمغزاه منذ لاحظت أن صحيفة وطنى تفرد لتعليم اللغة القبطية بابا فيها كل اسبوع، من حيث الألفاظ والمعانى والاستعمال، وأنها تتوجه بهذه الدروس لا إلى المتخصصين الباحثين الذين يهمهم تعلمها لما ينفعهم فى بحوثهم التاريخية أو اللغوية أو الدينية، ولكنها تتوجه فى التعليم إلى القارىء العادى، وتقدم بها العبارات التى يمكن استخدامها فى لغة التخاطب اليومى.

والحال أن ما يجمع المواطنين المصريين أو المواطنين العرب بعامة، هو اللغة العربية التى تجمعهم مع اختلاف الأديان وتقوم لهم بذلك جامعا قوميا يشكل دائرة إنتماء لجماعة سياسية. فإذا حرص نفر من جماعة دينية على إحياء لغة لهم قديمة تركوها من

نحو عشرة قرون، فإن ذلك يفيد أن لهذا النفر هدفا يتعلق بفصل هذه الجماعة عن الجماعات الوطنية الأشمل.

والكتاب يثير موضوع اللغة القبطية، ويذكر أنها كانت لغة التخاطب حتى القرن السابع عشر، وأنها بقيت حتى القرن الثامن عشر (ص٢٣٧ - ٢٣٩)، ويمكن بذلك للقارىء أن يتصور إمكان العودة إليها لصغر الفترة التاريخية التى تركت فيها، وذلك رغم أن ساويرس بن المقفع اسقف الأشمونيين كتب كتابه الشهير عن تاريخ البطاركة فى القرن العاشر الميلادى باللغة العربية، ودل ذلك على أن العربية صارت لغة الأقباط فى الأديرة فى هذا الوقت البعيد، وأنها حلت بذلك محل القبطية. وأن ألف سنة فى عمر لغة لهى مدة بالغة الطول، تكاد تفوق فى طولها ما تميزت به أى من اللغات الأوروبية الحديثة (فرنسية أو ايطالية أو ألمانية أو غيرها).

وصارت أساسا لنشوء قومى لجماعة سياسية ومجالا للاعتزاز والشعور بالانتماء .

لذلك لا أكاد أعرف وجهة نظر لأولئك الذين يحاولون بعث اللغة القبطية الآن وهى غريبة حتى عن تراث المسيحيين والمفكرين منهم على هذا المدى الطويل.

(٩)

وفى النهاية ، أكاد لا أعرف أحقية للكاتب فى أن يسجل فى

بدايات كتابه إهداء له للأنبا شنودة الثالث يقول له فيه: إن هذا الكتاب يهديه له «قبسا من علمه الغزير ونبتا من غرسه النامى».

لأن الأنبا شنودة الثالث الذى نعرفه من أحاديثه المعلنة لا تقوم المعانى التى يروجها هذا الكتاب قبسا من علمه ولا نبتا من غرسه، ونحن نعرفه وطنيا غيورا محبا لمواطنيه المسلمين منتميا معهم لمصريتهم.

ويبقى السؤال الذى يتردد لدىّ بعد قراءة هذا الكتاب. هل من الصواب أن نربى أبناءنا على الكراهية والخوف؟

حول النبأ وتوابعه

(١)

فى ربيع ١٩٦٩، قيل أن السيدة العذراء ظهرت فى كنيسة «الزيتون» الكائنة فى هذه الضاحية بشارع سليم الأول، وقيل إنها تظهر لحظات بين الحين والحين فى تلك الأيام، وأن حشودا من الناس يذهبون إلى هناك، يقفون وينتظرون ظهورها.

ذهبت إلى هناك فى إحدى تلك الليالى مع صديق ومكثنا نحو ساعتين حتى منتصف الليل ورجعنا، ثم بعدها بيومين ذهبت أنا وزوجتى، وبقينا هناك من بعد العشاء إلى مابعد الفجر، كنا شبابا وكنا متطلعين للمعارف نلتقطها من الكتب ومن الحياة، واعترف أننى لم أر شيئا إلا نورا يظهر من داخل مبنى الكنيسة ويبدو من خلال النوافذ، وقد تكون المعجزة أحيانا بنت الإيمان كما ذكر الشاعر الألمانى جوتة.

على إننى ذهبت هاتين المرتين لأرى الناس ولأزيد معرفتى بهم، كانت الحشود كثيفة، جماعات جماعات، وسيارات الأجرة من الأقاليم بأعداد تثير الانتباه، وثمة كبار ومسنون ومرضى محمولون على الأكتاف أو يجلسون على المقاعد ذات العجلات، وثمة شباب ورجال ونساء وفتيات من الصبايا وأطفال فى سن عدم التمييز

يلعبون، كنا نسير متطلعين إلى الوجوه ومتابعين لحركات الناس، متسمعين لتهليلهم وترانيمهم عندما يسرى بينهم أن السيدة العذراء ظهرت فى لحظة ما داخل الكنيسة.

من ذلك الوقت بدأ ينمو لدى الاهتمام بوضع الأقباط فى المجتمع المصرى وبعلاقتهم مع المسلمين وبموضوع المواطنة، كنت من قبل مهتما بهذه الأمور، ولكننى أشير هنا إلى بداية اهتمامى بهذه المسألة بوصفى دارسا لها منقبا فى تضاريسها، وأتفق إن كنت على مشارف الانتهاء من دراسة كبيرة أعددتها وكدت أنهيها، فما لبث أن حل محل تلك الدراسة شبه المنتهية موضوع الجماعة الوطنية وموضوع المسلمين والأقباط.

ولكن المهم فى ظنى أن موضوع علاقات المواطنة وعلاقة القبط بالمسلمين من المواطنين، بدأ مع السبعينات يتبوأ مكانة تفوق ما كان عليه هذا الموضوع فى العقود التالية للعشرينات من هذا القرن، إن الحشود تقوى الشعور بالإنتماء المشترك، وقد ينمو هذا الشعور لدى جماعة فرعية ما من جماعات المواطنين، بما يطغى على غيره من مشاعر الانتماء الأعم، وإذا كان يمكن القول بأن فى حادث «الزيتون» نوع من التلقائية، فإن فترة السبعينات، قد عرفت وفاة البطريرك السابق الأنبا كيرلس السادس، وتولى الأنبا شنودة الثالث منصب البطريركية، كما اتفق أن الأوضاع السياسية

والاجتماعية تفتقت عن عناصر جديدة، وبدا حادث الخانكة من أوائل ما يتصل بالسياق الذى نتكلم عنه، بدأ ذلك فى ١٩٧٢ قبل ظهور الجماعات السياسية الإسلامية فى مصر.

أقول ذلك كله، لأشير إلى أن أحداث المظاهرات التى جرت من ألوف من شباب الأقباط فى ساحة البطريركية لمدة خمسة أيام بدءا من ١٧ يونيه ٢٠٠١، بمناسبة ما نشرته صحيفة «النبأ» ، إن هذه الأحداث لاينبغى أن ننظر إليها فى إطار الإثارة الصحفية التى فجرتها صحيفة «النبأ» وأنه بصرف النظر عن موضوع «النبأ»، فقد تصيرللأمر تداعيات من بعد تجاوز بكثير هذا الحادث القبيح الذى صنعته الصحيفة.

(٢)

لا أريد أن أثقل على القارىء بإعادة الحديث عن القصة التى كتبتها صحيفة «النبأ» ونشرت عنها الصور الفاضحة، ولا أريد أن أعيد تكرار عبارات شائنة وشائهة كتبت بها النبأ هذه القصة، فجاءت العبارات والصور المنشورة إسرافا فى البذاءة والوقاح، وأبشع مافيها أنها تصدم الحياء وتنتهك الحرمات، وأنها تشعر القارىء بالمهانة لمجرد أن وقعت عيناه على هذه الصور وهذه الكلمات، فما وجدت الصحافة من أجل أن تذيع هذا القبح، وما وجد فن الأخبار والوصف من أجل تصوير هذا الفحش في القول والنظر.

وإننا إذا قارنا بين ماذكرت «النبأ» فى عددها ٢٠٠١/٦/١٧ وبين تفاصيل الوقائع التى أوردتها صحيفة «وطنى» القبطية فى عددها الصادر فى ٢٠٠١/٦/٢٤، وإذا اعتبرنا أن ماذكرته «وطنى» بشأن هذه المسألة يمثل حجم الوقائع المعترف بها والمتفق عليها، ويمثل القدر المتيقن غير المختلف عليه من الأحداث التى أثيرت، إذا فعلنا ذلك يثبت لدينا أمران:

أولهما: أن مجمل القصة صحيح، فثمة مهندس كهربى ترك الحياة المدنية وترهب فى الدير المحرق ثم أبعد بسبب انحرافات نسبت إليه، وأنه أخيرا قدمت فيه شكوى إلى مباحث أمن الدولة وإلى النيابة العامة تتعلق بالوقائع غير الأخلاقية التى نسبت إليه وأنه وأخاه ضبطا وخضعا للتحقيق معهما، وإن ثمة أفلاما فيديو سجلت مايشين، وكان المتهمان يحقق معهما بشأن ابتزازهما بعض الناس لينشر هذه الأفلام إن لم يؤدوا مبالغ معينة وأن ثمة سرقة لأربعة كيلو جرامات من الذهب وممارسات فاضحة.

ثانيها: يخرج من إطار هذا الذى يمكن أن يكون متفقا عليه من الأحداث، ماذكرته صحيفة «النبأ» متعلقا بالكنيسة ذاتها وبالدير المحرق وبشخصية ديريه أو شخصيات أخرى، غير الراهب المشلوح والأسرة الشاكية المجنى عليها، وقد يكون بعض مما ذكرته صحيفة «النبأ» بالنسبة لهؤلاء ورد بالتحقيقات على لسان

المتهمين أو غيرهم، ونحن لم نقرأ من ذلك شيئا، ولكن ما ذكره هذا المتهم بالذات بغير دليل يسند قوله، لا أظن أبدا أنه يمكن أن يطمئن إلى صدقه، فهو شخص منكور المروءة مجروح الأقول منهم فى خلقه ودينه.

والصحيفة فيما ذكرته مما هو مختلف عليه ومجحود الصدق كانت آثمة، وهى آثمة أيضا فى كل ماذكرته مما ليس وقائع وأحداثا، وإنما كان أوصافا وصياغات تتعلق برموز لها لدى المسيحيين الأقباط في مصر مكانة التقديس، وللدير المحرق مكانة خاصة في قلوب الأقباط لما يؤمنون به من نزول العائلة المقدسة بمكانه مدة تشارف مائتى يوم، وله فى تاريخ الكنيسة المصرية مكانة أى مكانة، والقول بحدوث فسق فيه بما يدخل في مجال التشهير والإذاعة، وبما لابد أن يكون من شأنه الغض من التوقير اللازم والاحترام الجم، القول بذلك والتشهير به وإذاعته هو بذاءة وفسق لاينبغى غفرانه، والحاصل أن المعالجة الصحفية التى أذاعت بها «النبأ» ماذكرته من المقال كانت مليئة بما يعتبر فى ظنى تشهيرا وبما يثير فى ظنى الغض من التوقير وبما يفيد تهوينا وازدراء ومهانة.

ونحن المسلمين نعرف العاطفة الدينية، ونعرف الشعور بالقداسة، ونعرف فى شأن الدين ماهو معقود فى النفس بروابط

العقل والقلب والوجدان، ونعرف كيف أن السخرية أو الازدراء أو التهوين من شأن مقدس، يثير فى نفس المؤمن دوافع الخروج للزود عما هو أثمن لدى المؤمن من المهج والأرواح.

(٣)

نحن لم نعرف بالحدث إلا بالتدريج، عرفنا من إذاعات صباح اليوم التالى للحدث، أن نفرا من شباب القبط تجمعوا فى ساحة الكاتدرائية احتجاجا على مانشرته صحيفة تسمى «النبأ»، ثم عرفنا أثناء النهار مجملا سريعا لبعض الوقائع بطريق المشافهة مما يثير التعاطف مع هذا الاحتجاج، ثم لما بقيت التجمعات يوما وأياما، وظهر التراشق بالحجارة رغم سماحة أجهزة الشرطة مع الشباب الغاضب، ورغم ماظهر من مبادرات سريعة من أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع المعنية بالأمر، اعترافا بجسامة ماصنعت الصحيفة وبدء لأجراءات محاسبتها ومحاسبة القائمين عليها، واعتذارا عما جرى، لما حدث كل ذلك طفت على السطح الأسئلة عن أن الاحتجاج قد جاوز حده وجاوز سببه وكاد يصير موجها إلى غير متهم.

فماذا تصنع الدولة أكثر من أنها صادرت نسخ عدد الصحيفة ونسخ عدد صحيفة «آخر خبر» التى ظهرت فى اليوم التالى من ذات الدار الصحفية، وأنها طلبت إلى القضاء إلغاء الصحيفة كما

طلبت منه معاقبة المسئول عنها، وماذا تصنع مؤسسات المجتمع أكثر من أن يذهب مجلس نقابة الصحفيين إلى البطريركية معتذرين عما لم يرتكبوه من ذنب، ثم يقررون شطب اسم رئيس تحرير الصحيفة من جدول الصحفيين، وأكثر من ذلك آن يستنكر النشر كل ذلك الأزهر ودار الافتاء ومجلس الشعب وكل من له قلم فى صحيفة تطلع على الرأى العام.

وبقى شباب من الأقباط يتوافدون بكثرة على دار البطريركية وبقى التراشق بالحجارة وغير ذلك، وتنوعت الهتافات فغلا بعضها إلى التذكير بعصر الشهداء (عصر شهداء المسيحية المصرية ضد وثنية الروم فى القرن الثالث الميلادى، أى قبل ظهور الإسلام وقبل فتح مصر بما يجاوز ثلاثة قرون)، وغلا بعضها الآخر فيما يقال، فسمعت هتافات للولايات المتحدة وقيل أن بعضها كان يجاوز ذلك إلى ما يخلع عن صاحب الهتاف شرف المواطنة والإنسانية ونحن هنا لاننتقد ولا نهاجم ولكننا نذكر ما يثار لكى نفهم فهما نتوخى أن يكون صحيحا، ونحلل الأحداث تحليلا نحاول آن يكون سائغا وواقعيا.

إن ثمة سياسة تبدو مدبرة لإثارة واقعة من وقائع الاستفزاز الدينى كل فترة قصيرة، منذ واقعة سلمان رشدى حتى الآن، وفى السنة الأخيرة فى مصر، من مايو ٢٠٠٠ حتى الآن فى يونيه

٢٠٠١، نزلت أربع نوازل في هذا الشأن، بدءاً من «وليمة لأعشاب البحر»، ثم القصص الثلاث التي كانت صدرت عن وزارة الثقافة، وبادرت الوزارة عند اكتشاف الأمر شعبيا فسحبتها، ثم هذا الكتاب الأخير الذي صدر منكرا نبوة رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم، ثم كان نصيب الأقباط الواقعة الأخيرة الخاصة بالراهب المعزول من الدير المحرق، وكل ذلك يحدث في عام انتفاضة القدس، والمخاطر تأتينا من أفعال الصهاينة في فلسطين وتأتي السودان من قلاقل جارنج في الجنوب، والعراق يحاصر ويدمر وليبيا محاصرة ومهددة، وسوريا أرضها محتلة ولبنان تقصف بقنابل الإسرائيليين، ناهيك عما يحدث في الجزائر.

ونحن إذا قارنا بين حادث «وليمة لأعشاب البحر» وبين حادث «الراهب المعزول»، نلحظ أن فعل الإثارة الأول هو ماتضمنته قصة منشورة من عبارات تتضمن سبا بذيئا في الذات الإلهية وفي المقدسات العقيدية للمسلمين، وانتفض الناس ثائرين، وتحركت الهيئات العليا للأزهر غاضبة، وتحرك طلبة الأزهر متظاهرين داخل أسوار جامعتهم، وسقط جريحا منهم في مواجهة الشرطة لهم بضع عشرة طالبا نقلوا إلى المستشفى وأصيب بعضهم بعاهات مستديمة، أما الحادث الأخير فهو فعلا قبيح وبشع ولكنه ليس اكثر بشاعة وقبحا مما ورد بقصه (الوليمة) . وهو يتعلق

بالمقدسات، ولكنه مستوى أدنى من المقدسات لأنه لم يشر إلى الذات الإلهية، ولا إلى الوجوه الرسالية الإيمانية، إن ذلك لايخفف من إثم صحيفة «النبأ»، ولكنها فروق لابد من ايضاحها ونحن بصدد التفكر والتبين، والحادث الأول كان من فعل وزارة الثقافة التي أصدرت الكتاب، على عكس الحادث الأخير الذى لاتسأل عنه جهة تابعة للحكومة.

إن هذه الفروق أسفرت عن فروق عكسية فى رد فعل الحكومة تجاه كل من الحادثين، إذ قابلت التفجر الشبابى ضد حادث «الوليمة» بالعنف والشدة، بينما قابلت التفجر الشبابى ضد حادث «صحيفة النبأ» بالسماحة واللين وسعة الصدر والاعتذار، وأنا بطبيعة الحال لا أبغى أن يواجه شباب اليوم فى ساحة البطريركية بما ووجه به شباب الأمس فى ساحة الأزهر، إنما العكس هو ماكنت أبغيه، سماحة ولينا وقابلية للتفهم، وحبذا لو كان جرى هذا الاعتذار أيضا لشباب الأزهريين.

وليس شططا من الحكومة أن تعتذر لشعبها عن أمر أثار بحق غضبا نبيلا إزاء من يسب الدين والعقيدة، وقد حلا للصحافة القومية أن تضمن وصفها لغضب الشباب المتحمس ضد صحيفة «النبأ» إنهم اعتدوا على الشرطة وأصابوا رجالها بجراح، بل أصابوا قادتها، عميدا وعقداء ورواد، كما أصابوا جنودها، وأن

هؤلاء قابلوا العدوان بالصفح والسماحة، وتأكيدا للمعنى الذى تريد الصحافة غرسه ذكرت أسماء كبار الضباط وعدد الضباط والجنود الذين أصيبوا.

لقد فضلت الصحافة القومية فى ذلك مظهر التسامح وأن الشرطة تتبع الأثر القائل بأن من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر، فضلت ذلك بدلا من أن تظهر هيبة الشرطة وأنها لاتقبل أن يعتدى عليها، وذكرت أسماء ضباط ماكان يجوز أن تذكر.

وفى مجال الفروق السابق ذكرها، فنحن ندرك طبعا أن أسبابا لدى الحكومة حدت بها إلى تقرير العنف فى الحالة السابقة وتقرير اللين فى الحالة اللاحقة الأخيرة، ذلك أن الشباب الساخط على موضوع «الوليمة» يجىء من البحر الكبير، والبحر الكبير موجه عال وطوفانه خطير والتحكم فيه فى البدايات ممكن، ولكنه يصير إلى الصعوبة المتصاعدة من بعد، بما قد يؤول إلى شىء من التفلت، أما حركة شباب البطريركية الساخط على صحيفة «النبأ»، فهو يأتى من البحر الصغير، والسماحة واللين هنا لا تهدد بانفلات ولا تتصاعد صعوبة التحكم عن الحد المقدور إلا بعد وقت أطول كثيرا.

ومن جهة أخرى فإن العنصر الخارجى له أثره فى ذلك، وأقباط المهجر يتربصون مستعدين لتأويل أى فعل على أنه اضطهاد للقبط

فى مصر، والسياسة الأمريكية تتربص بقانون الحرية الدينية لتمارس المزيد من الضغط على الإرادة المصرية، والإعلام الغربى والصهيونية العالمية تتحين الفرص لكى تتعثر الإرادة المصرية فى مشكلات الداخل فتذهل عن مخاطر الخارج، مخاطر أمنها القومى، والضغط الخارجى يرفضه غالبية الأقباط الغالبة، ولكن البعض من هؤلاء يجهر بالرفض ولكنه يرى فى هذا الذى يجهر برفضه عصمة له وضمانا ويضعة فى حسابه غير المعلن عند التعامل مع مواطنيه حكومة وشعبا ، والنخب السياسية والاقتصادية كثير منها أكل وشرب حتى بشم واسترخى عصبه، وصار يقول «لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده» «الآية ٢٤٩ من سورة البقرة» أى «لاطاقة لنا اليوم بشارون وجنوده»!.

(٤)

كثير من الأقلام التى كتبت فى حادث صحيفة «النبأ»، والألسن التى تحدثت عنه، لاحظت أن الشباب الساخط تجمع فى ساحة البطريركية يشكو الصحيفة، ولم يلجأ إلى نقابة الصحفيين ولا إلى مجلس الشعب ولا إلى أى من رئاسة الجمهورية أو رئاسة الوزارة، وتساءلوا لماذا حدث ذلك.

والظاهر أن من يعايشون الأحداث تتكاثر عليهم ظواهر الحياة المعيشة وتتزاحم فلا يكادون يحيطون بكل مايجرى حولهم، ولا

يكادون يدركون معانٍ كثير من هذه الأحداث، كما أنهم يرون الأمور المحيطة بهم فى تغيرها صغيرة بصغيرة، فلا يفطنون إلى ماينبنى من هذه الصغائر من أحداث كبيرة، وهذه الظاهرة قد لا تبرأ منها الدولة ولا رجالها، ومنذ ثلاثين سنة كنت أهديت نسخة من كتاب صدر لى وقتها عن أحداث مصر فى الفترة مابين ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢، أهديتها لواحد من كبار من حكموا مصر فى تلك الفترة وكان قريبا جدا من زعيم الوفد سواء خارج الوزارة أو فى داخلها وكان أمينا مساعدا للوفد، وكان مما علق به على كتابى بعد قراءته، إنهم لم يكونوا يرون كل هذه الأحداث عندما كانت تجرى وقتها.

أنا لم أندهش ولاتعجبت من ذهاب الشباب الساخط إلى ساحة البطريركية القبطية وحدها دون غيرها من المؤسسات القومية العامة، ولايرجع ذلك منى إلى فرط ذكاء ومتابعة وحدة بصر، ولكنه يرجع إلى أننى كنت قرأت فصلا عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية كتبه قبطى أرثوذكسى فى العدد الأول من حوليه «الحالة الدينية فى مصر» فى ١٩٩٦ ، وهو الأول من تقريرين صدرا بهذا العنوان فى سنتين متتاليتين من مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، وكنت علقت عليه فى دورية «المستقبل العربى» البيروتية فى نوفمبر ١٩٩٧، كما علقت على ثانى التقريرين فى مجلة وجهات نظر القاهرية فى مايو ١٩٩٩ .

- هذا الفصل الذى كتب عن الكنيسة الأرثوذكسية القبطية من كاتب عرفت أنه قبطى أرثوذكسى، ونشره مركز دراسات نعرفه ونتابعه جميعا ومن دار صحفية كبرى نهتم بما تنشر وتقول دائما، هذا الفصل تكلم فيما تكلم عنه، عن الكنيسة القبطية فى عهد الأنبا شنودة الثالث «فذكر» أنه قامت حالة من التوحد بين المؤسسة الدينية الأرثوذكسية وعلى رأسها البابا، ومريديها وأتباعها من المصريين الأقباط، وإن تكون من الأقباط تيار رئيسى واحد تمثل فى «القيادة» الكنسية الحالية، ولا تخفى دلالة لفظ «قيادة» فى تعبيره عن أدائه لدور مدنى فى الحياة المدنية.

وهذا الفصل ذاته تكلم عما أسماه «مسار العلاقة بين الكنيسة والدولة فى مصر فى العصر الحديث»: وهو يقول: إن كان ثمة «مرحلة صياغة بنود وشروط التفاهم التاريخى بين الكنيسة والدولة (١٨٥٦ ـ ١٩٣٤)، ثم مرحلة دمج وتوظيف المؤسسة الكنسية فى خدمة الدولة «فى سياق التوافق الاستراتيجى بينهما» (١٩٥٩ ـ ١٩٧٠)، والمرحلة الثالثة هى مرحلة الضغوط المتبادلة بين الكنيسة والدولة لإعادة صياغة عناصر وشروط التفاهم التاريخى بينهما (١٩٧١ ـ ١٩٨١)، والمرحلة الرابعة مرحلة التهدئة من ١٩٨١ إلى ١٩٨٥، ثم المرحلة الخامسة الحالية وهى «مرحلة تثبيت عناصر وشروط التفاهم التاريخى فى سياق من التوافق التكتيكى بين

الكنيسة والدولة» (من ١٩٨٥ إلى ١٩٩٥) أى إلى حين إعداد البحث المذكور، فالدولة والكنيسة هنا لاتصل بينهما علاقة كل وجزء ولكنها علاقة بين ندين، يتفاهمان ويتعارضان ويتفاوضان ويضعان الشروط.

ويتحدث هذا الفصل عن البطريرك بأنه الفاعل المؤسسى الرئيسى وصانع القرارات ذو الشخصية الكارزمية والقدرات الإلهامية والجامع «هيكل القوة الكنسى والمدنى»، وأنه فى هذه الفترة المعيشة تحول من وضعية دينية إلى وضعية «دينية مدنية»، وأنه صار «تعبيرا عن الرأسمال الدينى التاريخى للأقباط الأرثوذكس» وأنه «تتجسد فيه الصفة التمثيلية الأولى لإتباع المؤسسة».

ويظهر هذا الفصل المظلة الكنسية التى تحيط بالجمعيات القبطية ودور رجال الدين القبط فى هذه الجمعيات وربطهم بين «الجوانب المدنية» والجوانب الروحية والتنسيق بين الكنيسة وبين الجمعيات، كما يشير إلى نشاط الكنيسة بخارج مصر.

فالصورة تظهر لنا مؤسسة كنسية وليست كنيسة فقط، وهى تضم الأقباط إليها بانتماء مشترك، وتقوم معهم بوضعية «دينية مدنية» والبابا إزاءهم قيادة ذات وضع روحى ومدنى، والكنيسة تقوم إزاء الدولة فى علاقة ثأرية، أى علاقة مؤسستين متجاورتين، وللكنيسة إشراف ونفوذ على الجمعيات القبطية.

والسؤال الذى يطرح نفسه، ماذا تصنع المؤسسات السياسية أكثر من ذلك، وهل يوجد فى مصر مؤسسة سياسية ودينية واجتماعية تملك كل هذه الصلاحيات؟.

والسؤال أيضا، أنه إن كان كتب ذلك صراحة بقلم قبطى، ونشر جهارا على الملأ من دار قومية كبيرة، وذلك منذ خمس سنوات كاملة، فلماذا الدهشة الآن من ذهاب الشباب القبطى الساخط وتجمعه فى رحاب مؤسسته «الدينية المدنية» وهل رأينا فى تاريخنا المصرى الحديث مؤسسة شعبية ذات وظائف روحية وسياسية واجتماعية وذات كلمة ماضية على «شعبها» إلا المؤسسة الكنسية، اللهم إلا الدولة المصرية طبعا وهل نرى مؤسسة أخرى صورت بندية مع الدولة إلا هى، فلماذا العجب والدهشة.

نحن هنا لسنا إزاء علاقة بين المسلمين والأقباط ولكننا إزاء وضع يقوم بين الكنيسة وبين الدولة فى مصر.

(٥)

السؤال التالى هو: هل سخط شباب الأقباط على مافعلته صحيفة «النبأ» كان رد فعل طبيعى؟.

أجيب عن هذا السؤال بغير تحفظ منى أنه لاشك كان رد فعل طبيعيا، ولم أستطع أن أصل إلى الحسم الكامل بهذا الجواب، إلا بعد أن قرأت نسخة «صحيفة النبأ» ونسخة ما تلاها من صحيفة

«آخر خبر»، وأقول أنه رد فعل طبيعي يمكن أن يشترك فيه غير الشباب، من مختلف الأعمار ومن متنوعى الثقافات ماداموا على الإيمان بدينهم، بل أقول: إن المسلمين يشتركون معهم فى هذا السخط وفى الشعور بالتوتر من انجراح المقدسات، لأن المسلم المؤمن بدينه يعرف ما الإيمان، وما الشعور بالمقدس، وكيف يكون الشعور بالمهانة أليما، وانجراح الكبرياء الذاتى مثيرا ومستفزا من جراء خدش المقدسات.

ولكن السؤال ينبغى أن يتعدل، فيكون: هذا رد الفعل الساخط والثائر إلى من يتوجه الجزء الأكبر منه؟ يتوجه بالطبع إلى منتهكى الحرمات، من ينتهكها بالفعل وهو الراهب المعزول، ومن ينتهكها بالنشر البذىء وهو صحيفة «النبأ»، ولكن الحاصل أن الأمر لم يقف عند هذين وإنما تعداه إلى المحيط العام، والمحيط العام هو الكنيسة وإدارتها الكنسية للشأن القبطى ولرجال الدين، وهو الدولة وإدارتها للمجتمع بعامة.

والظاهر فى ظنى أن رد الفعل الغاضب السريع لايصدر عن التبين والتفكر ولكنه يصدر عن التهيؤ الوجدانى والثقافى، فنحن المصريين مثلا عندما نجد شرا أو ضررا جسيما يلحق جماعتنا، نفكر أول مانفكر ـ وقبل التحقيق والبحث نفكر فيمن نتوقع أن يحدث منه ذلك لنا، نفكر أولا فى الصهاينة وفى الاستعمار، ومثلا

فإن الرئيس كلينتون والإدارة الأمريكية، أول مافكروا فيمن ارتكب جريمة قتل مئات الأمريكيين في كلورادو، فكروا في عناصر من المسلمين، وصرحوا بذلك، ثم ثبت في اليوم التالي أن القاتل أمريكي مسيحي ونفذ الإعدام فيه من نحو شهر واحد.

أقصد بهذا الحديث أن التشكل الثقافي والتهيؤ الوجداني لدى الشباب الذي تجمع في الكاتدرائية، لم يجد مايعبر به عن نفسه في الرغبة في الاحتماء ألا أن يحتمي بالكنيسة فقصدها، ولم يجد ما يعبر به عن نفسه في السخط على الغير إلا أن يهتف هتافات الاحتجاج على المجتمع والدولة ويقذف بالطوب شرطة ليست مسئولة، لا هي ولا الحكومة عن الحادث المرتكب من قريب ولا من بعيد، وظلوا يفتشون عن حدث يبرر عقليا هذا التصرف ويفسر توجيه السخط إلى الدولة فقالوا بأنها هي التي سربت وقائع الحادث وأشرطة الفيديو إلى صحيفة «النبأ»، وهي دعوى ليس عليها دليل ولا شبهة قائمة، كما أن احتمال آن تسرب الحكومة بيانا يخل بالأمن العام هو احتمال لايثور بشكل جدي.

أقول ذلك لأنني لا أجد في هذا الحدث الذي أثار السخط بحق، لا أجد أيا من مؤسسات الدولة أو المجتمع المصري، مجتمعات العيش المشترك، أو المؤسسات الدينية، لا أجد أيا من ذلك مسئولا عنه، إلا أن تكون الدولة تقاعست في طلب غلق صحيفة اعتادت

نشر الموضوعات والصور والأخبار الجنسية، كما لا أجد مايمكن فعله اعتذارا وتداركا للأخطاء وطلبا لعقاب الآثمين وازالة للإثم، لا أجد من ذلك شيئا إلا تم ونفذ وجرى تقديمه من هذه الهيئات والجهات والأفراد الذين لم يرتكبوا إثما ولاشاركوا فيه، بل بعض الصحفيين الكبار والصحف القومية، والصحف الأخرى واسعة الانتشار تطوعت بالتشنيع القبيح على علماء مسلمين أفاضل ومحترمين وبعضهم من قادة هذا العصر ومن رموز الدعوة والموجهين للخير، شنعوا عليهم بما لم يثبت وبما كانت بعض الجهات المعادية تروجه عنهم لأسباب سياسية أو دعوية، وذلك لكى يفرخوا سخط الساخطين وليقولوا أن فى كل مذهب وكل ملة أناسا منحرفين، ولم يلحظوا أن ذمة عاهر معزول مطرود لاتقاس ابدا بذمة دعاة أجلاء ومجتهدين مخلصين لأمتهم، لا غفر الله لهؤلاء الصحفيين.

(٦)

ومن جهة أخرى، فنحن لانعرف هل كان ثمة نوع من التراخى ازاء أفعال الراهب المعزول، من ناحية الإدارة المؤسسية له، هذا أمر لانملك الحديث بشأنه لأن وقائعه وأوضاعه لاتصل إلى مجال معارفنا العامة، وقد نشرت صحيفة العربى أن الراهب المعزول فى ١٩٩٦ عاد وتطهر واعترف ونقل إلى دير الشهداء بسوهاج ثم

طرده رئيس هذا الدير، فلما رفض الراهب الخروج استعان رئيس الدير بمباحث أمن الدولة، كما أن أسقف الدير المحرق تعرض لانتقادات بسبب صمته رغم ماهو معروف عنه من نظافة يد وخلق (صحيفة العربى ٢٤/٦/٢٠٠١) ، كما ذكرت صحيفة صوت الأمة أنه لما عزل الأب دانيال بسبب آرائه الكنسية نشر فى «الأهرام» هذا القرار، ولكن الكنيسة لم تفعل الشىء نفسه عند عزل راهب الدير المحرق، ولم تهتم من بعد بالشكوى التى تقدمت بها السيدة التى تعرضت لابتزاز هذا الراهب المعزول.

إن الأمر هنا يتعلق بالكفاءة الإدارية داخل وحدات الكنيسة، ونحن لانملك من المعارف مايمكننا من الجزم بشىء، ولكن شبهة التقصير قائمة، وإن كنا نعرف أيضا أن الكنيسة حريصة كل الحرص فى الماضى والحاضر على ألا تتداول أى وقائع أو معارف متعلقة بما تعتبره من الشئون الداخلية لها ومن الشئون الداخلية للأقباط، وجمهور الأقباط يوافقها على هذه الحساسية، وهى تتعامل مع النقد الداخلى من الأقباط لها أو من رجال الكنيسة لقياداتهم، تتعامل بتكتم شديد وبصرامة تتناثر أصداؤها لنا من بعيد، وهى أكثر من ذلك لاتطيق أى نقد أو مشاركة برأى أو مجرد إثارة أى موضوع خاص بها إذا جاء أى من ذلك من خارج دائرة القبط من المواطنين، ونحن نتذكر رد الفعل العنيف والحاد تجاه

آراء أبداها د. رفيق حبيب فى كتاب له عن الكنيسة والسياسة، ورد الفعل المماثل لما عرض الأستاذ فهمى هويدى هذا الكتاب فى صحيفة الأهرام من بضع سنوات.

وعلى كل حال فثمة حرص يبدو واضحا على أن تبقى الشئون الداخلية للقبط وللكنيسة والعلاقات الداخلية بينهم، من الشئون الخاصة بهم وحدهم لا يسمح بتداولها أو الدخول في حوار بشأنها مع غير الأقباط خارج الكنيسة، ويبدو لي من متابعتى التاريخية للشئون القبطية أن هذا الحرص قد نما كثيرا خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وقد طالعت بنفسي على صفحات الصحف اليومية القبطية وغير القبطية أخبار خلافات حادة وانقسامات كانت تحدث حول الكنيسة وانتخاباتها والمجلس الملى وانتخاباته وشروط تولى البطاركة، معارك وصراعات وخلافات كلها يجرى علنا فى الصحف على مدى القرن الماضى وبخاصة من العشرينات حتى الخمسينات، ولم يضعف هذه الكنيسة ولا اضعف دور الأقباط فى الوطن المصرى، ولكن الكتمان هو ما عليه الحال الآن، ولعل جزءاً من حركة الشباب القبطى الأخيرة كانت اندفاعا ضد ما يتصورون أنه من مخاطر الجهر ببعض السلبيات الداخلية.

وأكاد ألحظ أن ثمة ما يوجه الشباب بعيدا عن احتمال تكشفهم لبعض سلبيات التراخى الإدارى الداخلي، الذى يمكن أن

يلحق انتظام أية مؤسسة، آن ثمة ما يوجههم بعيدا عن احتمال اثارة هذه الأمور، وأنا آجد مثلا أن صحيفة «وطنى» فى افتتاحيتها ٢٠٠١/٦/٢٤ تشير فى الحادث إلى أن الشارع المصرى على حافة هاوية يطل منها شبح الفتنة الطائفية ، وصحيفة الحياة ٢٠٠١/٦/٢٠ تورد على لسان غبطة البطريرك أنه يستنكر هدم الوحدة الوطنية، وأنا لم ألتقط خيطا يكشف أن لهذا الحادث ولنشره صلة بما يمكن أن يسمى «الفتنة الطائفية»، أو المساس بـ «الوحدة الوطنية»، ولكن هذه الإشارات تفهم فى ضوء أن التماسك التنظيمى للمؤسسة الكنسية مع جماهيرها يجنح بها إلى ضمان هذا التماسك والتعبئة فى مواجهة مخاطر خارجية، والخارج هنا إما أن يشير إلى الدولة أو إلى الجماعة الوطنية.

وأكاد لا أجد إلا هذا التفسير، لما جد بعد حركة شباب الكاتدرائية من اعتكاف لم نعرف له مثيلا فيما آظن منذ أحداث الذروة التى جرت مع عيد القيامة فى ١٩٨٠ .

(٧)

قلت فيما سبق إن الحركة التلقائية أو رد الفعل العفوى الذى يحدث قبل التحقق والتبين، إنما يصدر عن الرصيد الثقافى والوجدانى المودع فى الصدور من قبل الحدث، عمن هو الخصم

ومن أين يأتي الخطر وماهو الجانب غير المأمون، وأن هذا الرصيد الثقافي الوجداني يتعلق بالتنشئة والتربية وبما أودع في العقول متخذا وضع المسلمات الاجتماعية أو السياسية.

وهنا نصل إلى نقطة مهمة، وهي تتعلق بكيف يتشكل الشاب القبطي من حيث نظرته للجماعة الوطنية ومن حيث نظرته إلى العلاقة القائمة بينه وبين المصريين الآخرين من مواطنيه المسلمين، إن المسلم في مصر يتلقى الغالب الأغلب من معارفه الدينية الإسلامية ومما يصوغ وجدانه الإسلامي، يتلقى ذلك في المدارس العادية، ونحن المصريين جميعا مسلمين وأقباط نرى مصادر هذه التربية الوجدانية الثقافية كتبا ومدرسين وقصصا وعلوما، أو بالأقل ينطرح الحجم الأكبر من ذلك علانية مرئيا من الكافة، وأن ضخامة عدد المسلمين لا يترك مجالا يؤبه به من الناحية العددية لأن ينتظم نظام تربية أو تعلم خاص وخفي يشمل المسلمين بعامة.

هذا الوضع لا نجده بالطريقة ذاتها قائما وأساسيا بالنسبة للأقباط، أن الكنائس تقوم بدور أساسي في تشكيل الوجدان القبطي والاجتماعي والتاريخي وفي بناء مسلماته ووجوه يقينة في هذا الشأن، ونحن لانعرف ما الذي يقال عن الإسلام وعن المسلمين، ولا أقصد النواحي العقيدية فهذه معروفة وهي ليست المجال المقصود، إنما أقصد النواحي الاجتماعية والتاريخية، ولا

نعرف ما الذى يقال عن العرب والعروبة مثلا، لا نعرف من ذلك بمثل مايعرف الأقباط عن التنشئة الفكرية الوجدانية للمسلمين من المواطنين.

وأستطيع أن أقول، فى حدود الاطلالات الجزئية التى توافرت لى أحيانا بسبب إهتمامى بأمور «الجماعة الوطنية»، إن ما صادفته من كتابات تصدر عن هيئات قبطية لصياغة تاريخهم فى إطار الجماعة الوطنية المصرية، فيه نوع من الفصل أو ما يسميه رجال القانون «الفرز والتجنيب» كما أن فيه تركيز شديد ـ فيما يبدو لى ـ على الأحداث القادمة التى يمكن أن تصوغ الوجدان الاجتماعى التاريخى للقبطى على أساس الخوف وعدم الأمان بالنسبة للمحيط الخارج عن الجماعة القبطية، وأن فكرة الاضطهاد تكاد تكون فى المحور الذى تربط به الأحداث التاريخية كلها، ونحن نقرأ ذلك فى الكتب التى تصدر فى هذا المجال، كما نراه فى الصحافة القبطية.

وهذا التوجه فى ظنى هو قديم وليس جديدا . وأن واحدا من عناصر التمسك والترابط لدى الجماعة القبطية هو هذا العنصر، سواء قبل دخول الإسلام مصر أو بعد ذلك، ولكن شيوع الشعور بالخوف وعدم الأمان من الجو المحيط، إن كان يحفظ التماسك الداخلى، فهو يفصل مع الآخرين.

على أن الجديد في هذا الشأن في مجال التاريخ المصرى الحديث، إن هذه الظاهرة القديمة والعامة، كانت تجد من كتابات الأقباط وصحفه ما يقيم التحفظ عليه ويشيع روح النصفة والألفة والترابط مع الاخرين داخل الجماعة الوطنية، فإذا وجدت صحيفة «الوطن» قديما المغالية فى الانعزال، فقد وجدت بجوارها صحيفة «مصر» تعبر أيضا عن القبط، ولكن فى إطار الجماعة الوطنية، وصحيفة «مصر» إذا مرت بفترة مغالاة فقد كانت تنعدل بعدها إلى الاعتدال وهكذا، ومن شيوخ وشباب هذه الفترات ممن اشتغلوا بالمسائل العامة، الجيل الذى منه مرقص حنا وويصا واصف قديما، ثم الجيل الذى منه ابراهيم فرج من بعد، ثم الجيل الذى منه أمثال وليم سليمان...... وهكذا.

أما الآن فنحن نلحظ أن كتابات الاعتدال مما يصدر من الإطار الرحب للجماعة الوطنية، هذا النوع من الكتابات لايزال موجودا ومؤثرا، ومن أهم مايحضرنى من ذلك كتاب سمير مرقص عن قانون الاضطهاد الأمريكى وكذلك كتابات غيره، إلا أننى أكاد أقول: إن هذا التوجه قل وضاقت مساحته عما كان من قبل، بينما أن اتجاه الغلو الذى يغذى فكر الشباب من الناحية التاريخية والنظرة العامة صار ذا وجود ونفوذ معنوى أكبر كثيرا مما كان، ومن أهم أسباب هذا التوسع فى ظنى الأثر غير الحميد للنشاط

المغالى بين أقباط المهجر وانعكاسه على الأوضاع المصرية الداخلية.

وهذا الموضوع طويل وعريض ولست أقصد مما أكتبه هنا عنه أن أنتهى إلى نتائج معينة، ولكننى فقط أريد أن أشير إلى أهمية هذا المجال من النظر وإلى أهمية البحث فيه والنظر والتفكر، وآن نبدأ الحديث فى هذا الشأن، وهو كيف ينشأ الشاب القبطي من المواطنين وكيف يصاغ وجدانه وتتبنى مسلماته وأسسه الثقافية.

ونحن نرجو فى إطار الجماعة الوطنية أن نتفكر ونتدبر بروح البحث المشترك وبهدف إزالة الشعور بالخوف وفقدان الأمان، وإحلال مشاعر الطمأنينة والثقة بين المواطنين.

(٨)

وأختتم حديثى - حتى لا يساء فهمه - بأن مسألة وضع المساواة والمشاركة بين المواطنين جميعا - وأن اختلفت أديانهم وتباينت مذاهبهم - هو وضع محسوم فى نظرى من حيث التقرير ومن حيث الدفاع عنه ومن حيث تحقيقه، وهو محسوم فى نظرى من الزوايا الفكرية الإسلامية والسياسية والاجتماعية، وينتهى ذلك إلى أن أى مجال يظهر فيه عدم تحقق ذلك ينبغى أن يطرح بأمانة ونزاهة واستقامة من الأطراف جميعا وبروح المعالجة.

ولكننى هنا لا أتحدث فى هذا الشأن إنما أتحدث عن التشكل

الثقافى والوجدانى بالتربية وبالتلقين، وأهمية أن نشارك جميعا فى طرح الصياغات التى تزيل أسباب الخوف وفقدان الأمن وتحل مشاعر الطمأنينة والثقة، وهذا الشأن فى التكوين القبطى مما يعنى المصريين جميعا، وينبغى أن يكونوا جميعا معنيين وأن يساهموا فى النتاج الثقافى الذى يروج بين شباب الأقباط بما يكفل من تحقيق هذه الغاية.

حفظ الله مصر وألهمها وأهلها الرشاد ـ والحمد لله.

رابعـــــا

متمصرون وأجانب

١ - اوراق هنرى كوربيل.
٢ - قول أخير فى أوراق هنرى كوربيل.
٣ - هنرى كوربيل لماذا الآن.
٤ - رجاء جارودى وحوار الحضارات.

«أوراق هنرى كورييل»

ظهر أخيرا كتاب بعنوان «أوراق هنري كورييل والحركة الشيوعية المصرية» تضمن سيرة ذاتية أعدها كورييل فى ١٩٧٧ وقدم فيها ذكرياته عن الحركة الشيوعية حتي سنة ١٩٤٨ ، وذلك بوصفه مؤسسا لواحد من أهم التنظيمات الشيوعية فى مصر . وتضمن الكتاب بعض تقارير كان كورييل كتبها، ورسائل كان ارسلها في الخمسينيات من الخارج إلى بعض اخوانه فى مصر . وقدم لهذه الأوراق الاستاذ الدكتور رءوف عباس رئيس قسم التاريخ بجامعة القاهرة. وهى مقدمة طويلة ومهمة تضمنت دراسة للأوراق المنشورة واستخلاصا للدلالات التاريخية منها.

وأهم ما يلفت النظر هو دور اليهود الأجانب فى تأسيس الحركة الشيوعية فى مصر ، ومغزى نشاطهم طوال الأربعينيات، وهو موضوع تناوله عدد من الكتاب فى السنوات الأخيرة. وكنت أنا قد واجهت هذا الموضوع عند إعدادى للفصل الخاص بالحركة الشيوعية فى كتاب لى نشر سنة ١٩٨١ بعنوان «المسلمون والاقباط فى إطار الجماعة الوطنية» : فتكشف لى دور اليهود الأجانب في هذا الأمر ، وذلك من مطالعة مراجع الحركة الشيوعية التى أعدها شيوعيون، واستندت فيما كتبت على تلك المراجع وعلى ما أثبته على ألسنة من شاركوا فى الحركة الشيوعية فى ذلك

الوقت ، وذلك حتى لاتلتبس مصداقية الأحداث المروية، ثم عرضت نقدا لأساليب تلك المراجع فى تجميع المادة والتطبيق عليها، وأعدت بناء الوقائع وفقا للسياق الذى بدا لى اكثر معقولية وواقعية.

وكانت النتائج العامة التى أسفر عنها البحث هى:

أولا : أن دور اليهود فى الحركة الشيوعية لم يقتصر على الأربعينيات ولا على مصر . فقد عرفهم الحزب الشيوعى الذى تأسس فى العشرينيات ، سواء مؤسسين «كروزنتال» أو مندوبين للدولة الشيوعية «الكومنترن» مثل «فيجدور» كما عرفتهم الحلقات الماركسية القليلة التى ظهرت فى الثلاثينيات. وكذلك عرفتهم الأحزاب الشيوعية التي ظهرت منذ العشرينيات فى بلاد المشرق العربى بصفة خاصة ، إذ كان السكرتير العام للحزب الشيوعى اللبنانى هو «كالوب تبير» اليهودى الروسى الأصل، وتزعم الحزب الفلسطينى ، يهودى يدعى «أبو زيام» وكذلك فى العراق.

ولانجد تلك الظاهرة بهذا الوضوح فى الاحزاب الشيوعية فى المغرب العربى ، وإذا كان يمكن تفسير ذلك بأن قوة الحزب الشيوعى الفرنسى مكنت من أن تصير أحزاب المغرب العربى شبه فروع للحزب الفرنسى ، فلم يظهر دور مهم لليهود فيها، فإنه يُرَدُّ على ذلك بأن سوريا ولبنان كانتا تحت السيطرة الفرنسية فى الوقت ذاته ومع ذلك ظهر العنصر اليهودى فيهما، ولايبقى الا

سبب خاص يجذب اليهود للعمل السياسى فى احزاب المشرق العربى . كما أن موفدى الدولية الشيوعية وكبار المستولين فيها عن الشرق الأوسط كانوا غالبا من اليهود.

وقد اثبت بعض قدامى الشيوعيين المصريين ان هؤلاء المسئولين كانوا ينفذون اغراضا صهيونية.

ثانيا : بدا لى أن هذا الوجود اليهودى الأجنبى فى الحركة الشيوعية المصرية، لم يكن بعيدا عن التحرك الصهيونى فى منطقة المشرق العربى المتاخمة لفلسطين، وبخاصة فى الأربعينيات، وهو التحرك الذى اسفر عن إنشاء دولة إسرائيل فى ١٩٤٨ كما أن هذا الوجود كان يوجه نشاط الحركة الشيوعية فى مصر وجهة المجابهة ضد تيار الحركة السياسية القومية المتشددة وذلك بوصف أن هذين التيارين تياران نازيان أو فاشيان مما يعتبران اكثر خطرا على البلاد حتى من الحكومات المصرية الموالية للاحتلال البريطانى.

ثالثا : ان هذا التوجه اليهودى الأجنبى للحركة الشيوعية كانت له مناسبة أخرى من منتصف الثلاثينيات، وهى الغاء الامتيازات الأجنبية واستعادة مصر سيادتها الكاملة على التشريع والقضاء . وهذا الأمر جعل الأجانب المقيمين فى مصر ، يتوجسون خيفة من ضياع امتيازاتهم الاقتصادية والاجتماعية، ويحذرون من الأنشطة

السياسية المصرية التى من شأنها التأثير على القرارات السياسية للدولة بما يمس مراكز هؤلاء الأجانب، وبدأوا يسعون لأن يكون لهم دور ما فى الحركة السياسية المصرية ويشجعون عددا من أفراس الرهان، منها الحركة الشيوعية ، وحسبهم منها أن تكون ركيزة لمقاومة التيارين الاسلامى والقومى وهما تياران شعبيان، وان تكون بوتقة لتذويب الشعور المصرى بالتميز والاختلاف عن الأجنبى.

رابعا : بدا لى ان جزءا من الصراع السياسى داخل الحركة الشيوعية ،كان مصدره سعى الأجانب اليهود لاستبقاء هيمنتهم عليها، وسعى بعض الشباب الوطنى لتوجيه الحركة وجهة وطنية بعيدة عن نفوذ الأجانب بها.

ومن جهة أخرى فقد أغرانى النظر فى تلك الوقائع بالتنقيب عن اساليب العمل السياسى والتنظيمى التى مورست وكيف امكن لقلة أجنبية يهودية فى ظروف صعبة للغاية ان تسيطر هكذا على حركة تضم مصريين على أرض مصر وتستبقى نفوذها حتى بعد تهجيرها من مصر . وهى قلة ليس لها نفوذ فى الحكم يمكنها من استخدام أدوات الحكومات فى السيطرة، أننا هنا أمام تجربة يمكن أن نستخلص منها دروسا كثيرة فى فن السياسة.

وفى ١٩٨٤ صدر كتاب «مستقبل النظام الحزبى فى مصر»

للأستاذ محمد سيد أحمد ، وجاء به ، «لابد أن تستوقفنا حقيقة أن ابرز الذين أعادوا تأسيس الحركة الشيوعية المصرية فى السنوات الأولى للحرب العالمية الثانية كانوا من اليهود بالذات، ولا أشك فى اخلاص هؤلاء اليهود ، وكان العديد منهم أصدقاء شخصيين لى ، ولكنى اقول أن ثمة سؤالا لابد أن يطرح حول الدافع إلى تحركهم فى ذلك الوقت تحديدا ، وتصعب نسبة هذا التحرك إلى الصدفة فقط، فهل كان الدافع هو انشاء حركة مستقلة للطبقة العاملة المصرية كما كانوا يدعون، وهم بعيدون كل البعد عن بيئتها؟ أم كان الدافع الدفين غير المعلن، ربماحتى لأنفسهم، هو اطلاق حركة لدى الرأى العام المصرى والمثقفين الوطنيين والشباب المتحمس، كفيلة بحمايتهم كجالية فى وجه توجه العديد من هؤلاء إلي النازية . والسؤال ذو أهمية ، ذلك آن هؤلاء اليهود كانوا لابد من أن يطبعوا التنظيمات الشيوعية وقت تأسيسهم لها بطابع خاص ثم أشار إلى حادثة أكدت لديه حرص العناصر اليهودية فى الاحتفاظ بمواقع القيادة وفرض الوصاية ، وان هذا العنصر عاق الحركة الشيوعية وصار عنصرا مدمرا مع تأسيس دولة إسرائيل.

وفى ١٩٨٥ نشر سعد زهران كتابه «فى أصول السياسة المصرية» ذكر به «ان بريطانيا بعد ١٩٣٦ كانت شجعت أشكالا

من النشاط الجماهيرى المعادى للفاشية بين الجاليات الأجنبية، ونهض بهذه المهمة مجموعة من الأجانب والمتمصرين غالبيتهم من اليهود الماركسيين الذين اجتمع لديهم حافز الخوف من هتلر مع القدرة على استخدام الماركسية» . كما ذكر أن الحركة الشيوعية نشأت مقسمة متنافسة تنظيماتها ومتنابذة دون سبب واضح، وأن غالبية القيادات والكوادر المسئولة كانت من الأجانب واليهود خاصة حتى رحل عدد كبير منهم فى سنة ١٩٤٨، وان بعضا ممن ترك مصر ظل يمارس نفوذا قويا على بعض القيادات المصرية . وذكر أن العناصر المصرية لم تكن فى مستوى فكرى يؤهلها من مساجلة القادة المحترفين من اليهودالأجانب «المدربين على استخدام النظرية وتطويع نصوصها لخدمة توجهاتهم ويتوفرون على إمكانيات هائلة ، ولا يترددون فى استخدام الضغوط المادية والاغراءات الحياتية» ... «وفى أواخر ١٩٤٧ بعد قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين والتأييد الفورى الذي حظى به القرار من جانب تلك القيادات الأجنبية التى يغلب عليها العنصر اليهودى ، بل وحماستها بالتمهيد للقرار ، والاندفاع فى تزيين فكرة اقامة دولة صهيونية على أرض فلسطين ، والاستعداد للاحتفال بمولد تلك الدولة، كل ذلك عمق الهوة التى تفصل القيادات الاجنبية عن قواعدها المصرية» ، وذكر ان الحركة الصهيونية العالمية وفقا

لتقاليد اللعب على اكثر من حصان والظهور بأكثر من وجه ، وكانت تقف بقدم فى المعسكر الامبريالى العالمى، وبقدم اخرى فى معسكر اليسار العالمى الاوروبى ، ثم يشير فى موضع اخر من الكتاب إلى النفوذ القوى الذى تتمتع به اليهودية العالمية فى اوساط اليسار الأوروبى الاشتراكى والشيوعى على سواء، وفى الاممتين الثانية والثالثة معا، وأن الروس السوفييت كانوا يرون صالحا لهم طويل الأمد فى إقامة دولة إسرائيل عسى أن تخلصهم من هذه الأقلية المكلفة التى تبلغ خمسة ملايين يهودى روسى

وعندما يقال اليهود الأجانب فى الحركة الشيوعية فى مصر ، يقفز اسم كورييل كرمز وعلم وكأكبر شخصية فى هذا المجال ، لذلك كان من الطبيعى ان يحتفل المهتمون بقراءة ما نشر من «أوراق هنرى كروييل» والسؤال هو ماذا نرى فى هذه الأوراق مما يمس موضوعنا هذا ، الوجود اليهودى فى الحركة الشيوعية فى مصر ، ودوافعه وآثاره ، ومن هو كورييل كوعاء نفسانى بشرى للدور الذى قام به .

وأول ما يراه القارىء فى مذكراته اعتذار كورييل عما عسى أن يوجد من نقص لأن هذا هو كتابه الأول يكتبه وهو فى الثالثة والستين، وهو لايجد أعصب على نفسه من الافصاح عما يريد «لأن الأوضاع المركبة قد يساء فهمها حين يشرحها عجوز مقتلع

من جذوره».

١ – وهنرى كورييل حسب ما كتب عن نفسه من أسرة يهودية نزحت إلى مصر من أسبانيا حوالى ١٨٥٠، ولد بقصر بالزمالك سنة ١٩١٤ من اب صاحب بنك وام يهودية ولدت فى استانبول وعمدت نصرانية ، وعمدت اولادها بالنصرانية سرا ، وانتحلت الأسرة الجنسية الإيطالية مدعية نسبها إلى مدينة ليفون التى كان احترق ارشيف المواليد والوفيات بها، وسبب انتحال الأسرة للجنسية الايطالية ان تتمتع فى مصر بالامتيازات الأجنبية، فهى اسرة حديثة عهد بمصر اقتلعت من اسبانيا واختارت عيش الاجانب في مصر التى نزحت إليها قبل مولد هنرى بستين سنة، واصطنعت نسبا للايطالية مزورا تعيش به فى مصر ، وكانت عادة الأسرة ان ترسل شبابها إلى فرنسا يتعلمون هناك.

ولما أجل سفر هنرى إلى فرنسا فى ١٩٣٠ بسبب الأزمة الاقتصادية ارتاع وقال فى مذكراته «كان من الصعب على يهودى إيطالى تخرج فى مدرسة فرنسية ان يجد نقطة ارتباط حقيقية فى بلد مسلم ، كانت فرنسا هى الوطن الوحيد الذى شعرت بالارتباط به ، بعد أن فقدت إيمانى مبكرا » . ولما قامت الحرب تطوع فى الجيش الفرنسى سنة ١٩٤٠ ولكن لم ينفذ هذا التطوع ، وفى موضع أخر يقول إنه فقد ايمانه بالدين فى سن مبكر، فقد كان

حسب قوله يهوديا فى مدرسة كلها مسيحيون فى بلد جله مسلمون ، فأدرك من هذا «نسبية العقائد».

ونحن نلمح فى هذا التكوين إنسانا مقتلع الجذور، ذا تكوين وجدانى وتربوى خاص جدا ، لذلك يمكن أن نفهم جيدا قوله: «إن العديد من الغرائز ينقصه».

ويتسائل عما اذا كان يحتاج إلى القول بأنه لم يشعر بنفور فى مواجهة عملاء المخابرات الانجليزية ، وإن كان حسب الأمر بأنه لايستطيع إقامة علاقات بالتقدميين المصريين وهو متورط مع الانجليز، فاموره تتشكل وفقا لحساباته دون دخل لأى عواطف ، أو «غرائز» مثل هذا التكوين الوجدانى يتلاءم بشدة مع انشطة الاستخبارات.

٢ – ننظر إلي وجهة نظره فى الظرف السياسى الذى رأه فى مصر فى النصف الأخير من الثلاثينيات ، وهى ذاتها الرؤية التي حركت شباب الاجانب المتمصرين للعمل السياسى فى ذلك الوقت، وكوربيل واحد منهم، ويقول إن السياسية الانجليزية حتى ١٩٣٥ اجرت تغييرا هو «التخلى الكامل أو شبه الكامل عن هذه الأقليات الأجنبية» ومحاولة التوصل إلى تسوية مع حزب الوفد، وهذا مكن الوفد من أن يفرض على الأجانب اشراك مصريين معهم فى مشروعاتهم.

ومن ناحية أخرى صارت الحركة الوطنية فى مصر فى ذروة الاضطراب حسبما يذكر كورييل لأن هناك عناصر «ستتحالف معظمها مع النازيين والفاشيين».

ثم يتعرض للأجانب فيقول: إن اليونانيين فى مصر كانوا يناضلون داخل جالياتهم ، وهناك فرنسيون وانجليز كانوا يعملون فى احزاب بلادهم ، ولكن هناك الآخرين وهم أساسا يهود من جنسيات مختلفة «لم يتأثروا كثيرا بالمشكلات الوطنية الداخلية (و) كانوا بالطبع ينفرون من الفاشية التى فتنت الكثير من الوطنيين المصريين»... ومثل هذه التعبيرات كان يشار بها فى الأدب الماركسى وقتها لمصر الفتاة والاخوان المسلمين . ثم يقول كانت الشيوعية هى الجانب الوحيد الذى يعترف باليهود كمصريين.

وكورييل لايرى غرابة في وجود هؤلاء فى السياسة المصرية، ولايرى غرابة فى دوافعهم ، بل يجد الغرابة فى العقد التى كانت لدى بعض الشيوعيين المصريين من وجود هذا القسم اليهودى من الأجانب فى العمل السياسى المصرى، أما أن يقوم هؤلاء بوصفهم الأجنبى المتميز وبدوافع تبدأ بكونهم جاليات أجنبية ، على رأس تنظيمات سياسية مصرية تقاوم حركات شعبية اسلامية وعربية مصرية باسم انها حركات فاشية فهذا ليس غريبا لدى كورييل ، ونحن نلحظ هنا ان الاسباب التى ساقها كورييل واقعية وان نظرته

تنسجم مع وضعه هو وزملاؤه بوصفهم اناس مقتعلى الجذور ، ولكن الغريب ان يوجد من بيننا نحن المصريين العرب من ينظر إلى الأمور بنظرة هؤلاء .

ويتفق مع وجهة كورييل نوع نشاطه السياسى فى تلك الفترة، وقد اورد ملاحظة على نوع نشاطه كانت تفوت على كثير من المهتمين بهذا الأمر ، أنه يقول: إن كانت المهمة الرئيسية للشيوعيين الأجانب والمصريين هى «الدعاية لأفكارهم ومضاعفة عدد الأشخاص الذين يعتنقون الشيوعية كمذهب مجرد لاتزال تطبيقاته العملية مبهمة على اقل تقدير» . فكان النشاط يتعلق إذاً بدعوة مذهبية اكثر مما يقوم كبرنامج سياسى، يتعلق بترويج ايديولوجى فى الأساس ، وأولوية هذا الأمر هنا تتفق مع الوجهة الأجنبية اليهودية من السعى لتكوين منطقة ايديولوجية فى السياسة المصرية وبين الشباب ، منطقة تصلح مكانا وموئلا للوجود الاجنبى فى السياسات المصرية، كما نلحظ الوجهة الاجنبية ايضا فى ترتيب الأولويات بالنسبة للسياسة الدولية، اذا تعلقت اهتماماتهم رئيسية ، ضد العدوان الإيطالى على الحبشة ، ضد عدوان اليابان علي الصين ، ضد فرانكو فى اسبانيا ، ان الأولوية هنا رسمت علي اساس العداء للفاشية ، ولدول المحور بخاصة وليس العداء للاستعمار بعامة، كما رسمت فى اطار

منظور اوروبى وليس من منظور شرقى.

٣ – اننا فى قراءتنا لهذه الأوراق نجد أن كورييل يرد قيام الحركة الشيوعية فى مصر إلى عوامل خارجية فى الأساس ، وليس إلى العوامل الداخلية والتفاعلات الاجتماعية التى يعتبرها المنهج الماركسى أساس ميلاد الظواهر وتغيرها ، يقول كورييل ان تحقق ميلاد الحركة الشيوعية فى مصر جاء فى ظروف هى : العدوان النازى على الاتحاد السوفييتي فى يونية سنة ١٩٤١ وجاءت فى ٤ فبراير ١٩٤٢ ، وانتصار الروس على الالمان فى ستالينجراد فى فبراير ١٩٤٣ ، فهى ثلاثة اسباب منها سبب مصرى داخلى واحد، هنا تحكمت النظرة الأجنبية فى إدراك صاحب المذكرات لعوامل الظهور.

ومن أهم مايشير إليه كورييل فى نشاطه السياسى خلال الحرب انشاء مكتبة الميدان التى كانت توزع الكتب الماركسية تسهم بها فى نشر هذا الفكر ، ويقول إنها قامت بدور كبير كحلقة اتصال ، لأن مصر كان بها نحو مليون من جنود الحلفاء بسبب الحرب . وكانت المكتبة تتلقى كتبا بكل لغاتهم وهم فرنسيون وانجليز واستراليون ونيوزيلنديون وسنغاليون ويونانيون وبولنديون ويوغسلافيون وفلسطينيون ويهود ، وذلك خلاف الكتب الألمانية والإيطالية التى كانت توزع فى وحدات اليهود داخل معسكرات

الاعتقال ، ويمكن للقارىء ان يعجب بالنسبة لامكان القيام بهذا النشاط بين الجنود في غفلة عن اجهزة الاستخبارات البريطانية، التي يعترف كورييل في مجال آخر بان كان لها اهتمام بالنشاط المعادي للفاشية الذي يقوم به اليهود والماركسيون في النوادي الثقافية كالنادي الديمقراطي.

وهذا التوجه الأجنبي يشير إليه كورييل في وضوح بالنسبة لمجموعات من زملائه كان هدفهم تكوين مجموعات من الشيوعيين الأحسن إعدادا من الآخرين وتتويج هذا المجموعة باعتراف من الدولية الشيوعية ، وهو في مناسبة أخرى عن حديثه عن الوحدة التي جرت في ١٩٤٧ بين الحركة المصرية للتحرر الوطني ومنظمة اسكرا يقول «من الآن فصاعدا اصبحت جميع القوميات ممثلة بدرجة كافية» ولا يدري القارىء هل كورييل يتكلم هنا عن جماعة دولية أم عن حزب مصري المفروض ان يضع برنامجا لتغيير الاوضاع المصرية وان يسعى للوصول إلى حكمها لتطبيق برنامجه أو تحقيق مايراه من اهداف عامة كبرى ، وهل يمكن ان تقوم حركة سياسية تقود مصريين ويمكن ان تصل للحكم وتكون ممثلة لجميع القوميات بدرجة كافية .. أليس هذا تحقيق امثل لمشروع كرومر الذي اعده ودعا إليه في أوائل القرن لتحكم مصر مجالس تمثل الأجانب بحسب ان مصر في رأيه جماعة دولية.. إننا نثير

هذه الأسئلة حتى يمكن لمن يهمه الأمر ان يفرغ قليلا لبحث «مفهوم الجماعة السياسية بمصر فى نظر كورييل».

٤ – وأثناء الحرب كان لكورييل وتنظيماته السياسية نشاطها مع من يسميهم «يهود فلسطين» وهى عبارة لاتلتبس لدى القارىء المصرى والعربى فهى لاتعنى لديه غير الصهاينة فيما يبدو، والفرقة التى كونوها ايام الحرب لتعمل مع الحلفاء ، وهو العمل الذى اكسب الصهاينة خبرة وتدريبا استخدموه بعد الحرب فى طرد الفلسطينيين العرب وقتلهم وتذبيحهم حتى نشأت دولة إسرائيل ، كما استغلت فى قتال الجيوش العربية ومنها الجيش المصرى فى ١٩٤٨ .

يذكر كورييل أن المجلة المعادية للفاشية التى اصدرتها «الحركة المصرية للتحرر الوطنى» كانت موجهة إلى معسكرات الاعتقال باللغة الألمانية وقام بتوزيعها ايضا الجنود اليهود والفلسطينيون، ويبدو ان مثل هذه الانشطة وغيرها هى مما جعل الحزب الشيوعى الفرنسى يتهم كورييل بالعمل مع المخابرات البريطانية حسبما ذكر كورييل فى هذه المذكرات.

٥ ـ ويشير كورييل أيضا إلى أن «الاتحاد الديمقراطى» الذى انشأه الماركسيون كان يعقد اجتماعاته الأولى فى مركز محفل ماسونى إيطالى ، فالماسونيون أعداء منطقيون للفاشية التى

تضطهدهم وقد أصبح بعضهم مناضلين شيوعيين.

بهـذه الرؤية ومن هذا الموقف ينظر كـوربيل إلى المظاهـرات الشعبية الكثيفة التى جرت فى ٢ نوفمبر سنة ١٩٤٥ بمناسبة ذكرى وعد بلفور وتضامنا مع شعب فلسطين فى جهاده ضد الصهيونية، يقول كوربيل فى وصف ذلك اليوم : «حاول الأخوان المسلمون بتحريض من الامبريالية والحكومة المصرية إثارة المظاهرات المعادية للسامية وقاموا بالفعل بمذبحة حقيقية فى حماية البوليس، ولكن الحركة المصرية للتحرر الوطنى استعدت لهذا اليوم وكشفت هذه المناورة»..

ويذكر فى تقرير آخر كتبه فى ١٩٥٥ عن حرب فلسطين: «أعلنت الأحكام العرفية فى البلاد فى ١٥ مايو سنة ١٩٤٨ وبدأت الحرب الظالمة ضد دولة إسرائيل» ويصف هذه الحرب بأنها : «الحرب الاجرامية» وانها حرب إمبريالية ظالمة.

٦ ـ بقيت بعض نقاط سريعة، فهو يتعبر أن اعتقاله أثناء الحرب كان أول غوص له فى واقع السياسة المصرية، فقد عرف فى تلك الفترة إلى أى مدى يكره المصريون الانجليز، وهكذا فإن أبجدية السياسة المصرية فى ذلك الوقت عرفها كوربيل وهو فى الثامنة والعشرين من عمره، وعلق على هذا بقوله: «إن كان هدفهم هو النضال ضد المحور وإذا كانت انجلترا تقاتل ضد المحور

وينبغى مساعدتها ، فإن ذلك سيؤدى إلى حرمانهم من اهتمام الرأى العام المصرى، لذلك وجد الطريق الأمثل هو اتخاذ موقف ثابت ضد الامبريالية ونشر الشعور بالحب نحو الاتحاد السوفييتى» إننا عندما نقرأ نص حديثه (ص١٠٧) هنا نجد أنفسنا إزاء عقل حاسب مجرد ليس فيه عاطفة انتماء مرئى أو عاطفة كراهية ثابتة إلا ضد المحور ، أما العداء للامبريالية فهو خطة ووسيلة ، وحب الاتحاد السوفييتى هو أيضا خطة ووسيلة وإطلاق اسم الحركة المصرية للتحرر الوطنى هو ادخال فى هذه الحسابات لولا ان المصريين أضفوا عليها من صواب موقفهم.

وهو يصوم مع صائمى رمضان فى المعتقل لأن حديث الشبعان لايحرك وجدان الجائعين، ويفكر تحت ضغط الهجوم الألمانى على مصر ان يتمصر بأن يعتنق الاسلام ثم يعدل اعتزازا بنفسه، ثم هو يختار لحركته الشيوعية إسما بعيدا عن هذا اللفظ لأسباب منها أن الدعاية تصور الشيوعية مرادفا لأكثر المبادىء شذوذا، ويعتبر من أسموا تنظيمهم صراحة باسم الحزب الشيوعى المصري يرتكبون غلطة سياسية عميقة وهى خداع الجماهير، فمنطقه أن من يخفى هويته لايخدع الجماهير ومن يجهر بها يخدع الجماهير ، وعلى كل حال يعد كورييل من أكبر من أرسى تقاليد التقية فى العمل السياسى فى مصر ، وهو إخفاء

الهوية ويذكر انه هو من اقترح فصل السودانيين عن التنظيم المصرى ليقيموا تنظيمهم الخاص وذلك بغير رضاء من السودانيين.

إن كان كورييل رجل عمل وتنظيم، ومثل هؤلاء يغلب عليهم العمل الصامت أو حتى الكلام الصامت ، أى الحديث الذي يهدف إلى أحداث آثار عملية محددة في كل ظرف محدد ، وما جعل فى حديثه بعض الإيضاح لنا انه طال به الأمد بعيدا عن مصر والمصريين فصار حديثه كأنه موجه فى الأساس لقارىء غير مصرى بمراعاة المواصفات الخاصة للتكوين الفكرى للرأى العام المصرى.

وعلى كل حال فإن أوراق كورييل تنضاف إلى مراجع الحركة الشيوعية فى مصر من حيث بيان دور الأجانب واليهود بها فى زمن نشأتها ونموها خلال الأربعينيات، وعسى أن يكون فيها ما يؤكد النتائج البحثية التى أوردتها فى بداية هذا الحديث وما يؤكد شهادات الاستاذين الكبيرين محمد سيد أحمد وسعد زهران وفقا لما اثبتاه بحكم تجربتهما الطويلة الصادقة وان الدراسة التى قدم بها الأستاذ الدكتور رءوف عباس كتاب «أوراق هنرى كورييل» تتميز بدقة الاستخلاص والموضوعية المفرطة وعمق التناول وبها يضيف إلى المكتبة التاريخية المصرية عملا جادا رصينا كعادته فيما قدم من قبل.

كل ما أريد أن أنهى به حديثى أننا قد نختلف ونتصارع حول قضايا كثيرة ولكن ينبغى أن ندرك دائما أن للفكر وللممارسة السياسية فى اطار الجماعة حدود كحدود الوطن الجغرافية لايجوز تجاوزها ولا انتهاكها ، ومع الاحترام الصارم للإطار العام للجماعة الوطنية ومكوناتها الأصلية فلنختلف ولاتثريب.

قول أخير فى أوراق
هنرى كورييل

أعود للحديث عن هنري كورييل. أعود إليه على مضض وأرجو الا تضطرنى الظروف لعودة أخرى. كان أول حديث لى عنه ضمن طيات كتابي «المسلمون والأقباط» أثبت فيه ما انتهى إليه بحثى بشأن دوره السياسى، ودور امثاله من اليهود الأجانب. وهو بحث جرى في مناسبته فى إطار ذلك الكتاب، ودار مع الكتاب فى نطاق التوزيع المحدود للكتب، وبين قراء الكتب الكبيرة، لأننى اردته أن يدور فى نطاق البحوث لا في مجالات النشر الواسع ذات الدلالات السياسية المباشرة، وأردته حديثا هادئا خافت النبرة ليسعى لإثارة نقاش رصين، ولحسن التفاهم مع من يعنيهم الامر، ولإعادة النظر فى المواقف الفكرية، واستخلاص التجربة التاريخية، وذلك كله لا من اجل الصـراع، ولكن من اجل تفـادى الأخطاء وتطوير الأداء الوطنى العام.

حـاولت التـزام هذا الاسلوب فى الحديث عن أى من تيـارات الفكر والسيـاسة، سـواء فى ذلك الكتـاب أو غيره، مبتعدا بقدر الامكان عن مثيرات الحفائظ، مقتربا بقدر الإمكان من محركات النظر الفاحص الاواب، ذلك أن كلا من تيارات الفكر والسياسة - فى الاطار الوطنى - له وعليه . ونحن نرجو ان تتفاعل ايجابياتها

جميعا بدلا من ان تتفاعل في سلبياتها، نحن نأمل أن يتغذى كل منها بايجابيات غيره بدلا من ان تتقاتل بنقائصها . وفي ظنى انه ليكون جهدنا خصبا ومثمرا، يتعين ان ننهج نهج التكامل وليس نهج التنافى، لينضاف بعضنا إلى بعض، بدلا من أن يخصم بعضنا من بعض، فننحط بالتدريج إلى مستوى الصفر فى السياسة والحضارة وغيرها.

ومتى كنا فى إطار القوى الوطنية، فإن نفى أى من تياراتنا السياسية والفكرية بسبب يرجع إلى سلبيات ذلك التيار، من شأنه أن ينقص من المحصلة العامة لقوة الأمة، وهو يهد فى البنية الاساسية التى تقوم عليها حركتها. لقد أهدرنا الكثير من قوانا بسبب هذه المعالجات القاتلة، واستنفدنا قدرا هائلا من طاقتنا السياسية والحضارية بهذا الصنيع، وضاعت علينا فرص وسنون، وانكسرت أوعية حضارية واجتماعية وسياسية، وانهدت مؤسسات وتناثرنا أشلاء .

هذه مقدمة ضرورية للحديث حول ما ذكره الاستاذ مصطفى طيبة فى مقاله بالعدد الماضى من «الهلال»، والذى اثار فيه جملة من الاعتراضات على عرضى لكتاب «اوراق هنرى كورييل» الذى كانت نشرته لى «الهلال» فى ابريل ١٩٨٨ ووجه الضرورة اننى احاول ايضاح ما يجب الا نفقده من عموم النظر الوطنى، حتى لو

كنا نناقش امرا جزئيا بحتا. وما كنت احسب ان «كورييل» هذا سيكون معيارا للحكم على الناس فى بلدنا، فيوصف المرء بأنه متحزب أو متقولب حسب موقفه من «كورييل»، وتثور المخاصمة بشأنه ونحن على مشارف التسعينيات من القرن العشرين فى بلد فيه ما فيه، وطريقه للمستقبل فيه ما فيه.

بناء شخصية المواطن

كان يمكنني الا اتعرض لكورييل اصلا، والا اتعرض لأوراقه «ثانيا» لولا ان حاك فى صدرى هاجس مثير، وهو انه لايزال فى بلدنا من لايشعر بغرابة أن يتولى حركة سياسية مصرية نفر من يهود الاجانب. لأن الأمر هنا لا يتعلق بحركة ما ولا بتاريخ فترة ما ولا باشخاص محددين، إنما هو أمر تمتد مضاعفاته لتمس خواص المناعة الوطنية، سيما فى هذه المرحلة التى نعيشها، بما تحمل من عمليات غزو واقتحام وتسرب . ونحن فى هذه المرحلة التى نحياها نحتاج أول ما نحتاج فى بناء شخصية المواطن ان تنمو فيه خواص المَنَفَعَة بما يغذى عناصر المقاومة فيه، وبما يبقى «أهل الرباط» مرابطين دفاعا عن الحوزة والوطن وعن العقائد والتراث والحضارة.

والأستاذ مصطفى طيبة لا يجد غرابة فى ان يتولى يهود أجانب قيادة تنظيمات سياسية مصرية فى فترة ما، ويعتبر ذلك

ظاهرة عادية طبيعية، بل إنه يعيب على الاستاذ الكبير محمد سيد احمد وعلى ان ظننا ذلك أمرا غير طبيعي .

والمعنيون هنا يهود أجانب، وقد التزمت اقتران الوصفين بشأنهما في كل ما كتبت، إلا ما عسى ان يكون ند عنه القلم - لأن الوصفين كانا مقترنين في واقعهم، ولكن الاستاذ مصطفى استخدم لفظ «اليهود» فقط فيما نعاه علينا، وهذا من شأنه ان يساعده لدى القارئ على استساغة وصف «التحزب» بشأني ووصف «التقولب» بشأن الاستاذ سيد احمد لذلك انوه إلى هذا التصويب، وأرجو ألا يكون سعى الاستاذ المعقب في الاقتصار على الوصف الدينى مقصودا، لأنه سعى يخالف واقع ما نكتب.

اننا هنا لا نتكلم عن فكر وفد ولا عن كتاب ترجم ولا عن علم ينقل من بيئة إلى بيئة، ولا نتكلم عن نظرية سياسية تشيع ولا عن نظام سياسي أو اقتصادى يقلد ولا عن دعوة تذيع . إننا على وجه التحديد نتكلم عن تنظيم سياسي ومؤسسة متشخصة في أفراد وقيادة وقرارات وأوامر بالتحرك، وكل ذلك يستهدف الوصول للحكم والسيطرة على مقاليد المجتمع. فاذا لم يكن غريبا ان يتاح ذلك لأجنبي فما الغريب في السياسة، واذا اعتدنا هذا الأمر وظنناه طبيعيا، وبخاصة في بلد يسعى للاستقلال وتخليص نفسه من السيطرة الاجنبية، ألا ينطوى ذلك على تمام «التسليم»، ولا

أريد ان ازيد فى شرح معنى «التسليم».

وعلى أية حال فهناك ظاهرة نراها غريبة ويراها الاستاذ طيبة طبيعية، ولا يملك أينا للاخر اقناعا، فلنترك هذا الأمر لجمهور القارئين، راجين من الله سبحانه أن يحفظ لهم قدرتهم على الاندهاش إزاء الهيمنة الأجنبية بكل اشكالها. إن كورييل يقول فى أوراقه: إن التنظيم صار يمثل «جميع القوميات» فهل يرى مصرى انه من الطبيعى أن يتشكل حزب سياسى فى بلدد تمثل فيه جميع القوميات؟!

ننتقل إلى بعض التفاصيل التى وردت فى تعقيب الأستاذ طيبة، لقد عاب على وصفى لكورييل انه منقطع الجذور ، فهل يخالفنى القارئ فى وصف كهذا أطلقته على من قال عن نفسه إنه من أسرة يهودية اسبانية نزحت لمصر قبل ميلاده بستين عاما، وأمه يهودية من استانبول تنصرت وعمدت أولادها بالنصرانية من وراء أبيهم، وزوروا لأنفسهم جنسية إيطالية وهم بمصر حتى يتمتعوا بالامتيازات الاجنبية، وهو (هذا زعيم الحركة المصرية) يصرخ بأنه لم يشعر بأن له وطنا الا فرنسا، وإنه تربى يهوديا وحيدا فى مدرسة كلها مسيحيون فى بلد كله مسلمون.. إلى القارئ احتكم. ويعيب على قولى ان كورييل كان يوجه تنظيمه ضد حركات شعبية اسلامية وعربية بدعوى انها حركات فاشية، وأظن

ان قارئ الاوراق لا يخطئه تبين هذا الامر، وإليه احتكم.

ثم هو يعيب على قولى إن كورييل كان يهتم بالدعوة المذهبية اكثر من البرنامج السياسى، ولولا ضيق المساحة لنقلت نص عبارة كورييل فى أوراقه، ولقد نقلتها فى مقالتى، وهى حول الدعوة لمضاعفة عدد من يعتنقون المذهب «كمذهب مجرد لاتزال تطبيقاته العملية مبهمة على أقل تقدير». لقد كان يمكن للاستاذ طيبة أن يتحفظ على قولى بأن شيوعيين مصريين أحالوا المذهب المجرد إلى دعوة لاستقلال الوطن، أو ان تنظيمات شيوعية اخرى ظهرت وصدرت نشاطها ببرنامج سياسى اجتماعى، كان يمكنه ذلك، ولكنه يصر على ان لا فرق بين اجنبى ومصرى فى ذلك الوقت.

***

ثم هو يعيب على اشارتى إلى ان من أسماهم كورييل «يهود فلسطين» كشفت عن صلته بالفيلق العسكرى اليهودى الذى انشأته الصهيونية خلال الحرب، والذى قام بعد الحرب بنشاطه التدميرى فى طرد عرب فلسطين من أراضيهم ووطنهم. وهنا أيضا للقارئ أحتكم، ان مشكلة الاستاذ طيبة هى مع كورييل وأوراقه وليست معى، فأنا لم استخلص من الدلالات الا ما افصحت عنه الاوراق بوضوح لا يحتاج إلى جهد توليد ولا إلى فرط ذكاء.

وينتهى الاستاذ مصطفى من ذلك إلى القول بأنى قصدت إلى

إهدار «النضال الوطني والاجتماعي للحركة الشيوعية المصرية في ذلك التاريخ».

... وأساس هذا الاستخلاص عنده ان الشيوعية تهاجم، وأن الهجوم عليها يتستر تحت قناع الهجوم على اليهود الماركسيين، وبهذا الظن ساغ لديه الجزم بأن الهجوم على اليهود في الحركة الشيوعية هو هجوم على الشيوعيين المصريين. ويبدو أن هذه الظنون ملكت عليه نفسه، فجاءت أقواله أقوال معارك، تستهدف التجييش واشاعة روح الحرب. لذلك جاءت استخلاصاته مسرفة في المغالاة ومبالغة في تضخيم المعاني والاثار. كمن يمسك سلاحه يتلفت، يحسب الخطر آتيا من كل سكتة ونبرة..

العلاقة بين الشيوعية واليهود (الاجانب) في ذهن الاستاذ المعلق، ليست علاقة طبيعية فقط، ولكنها علاقة تلازم: واظن ان رأى عددٍ من الشيوعيين المصريين يخالف هذا النظر، سواء الان أو منذ الاربعينيات، عندما قامت تنظيمات تلزم نفسها باستبعاد اليهود الأجانب، أو تجعل استبعادهم شرط توحد التنظيمات. وأنا لم أخض في هذا الامر معركة ، إنما اثرت واثير حوارا، وأنا لا أتستر ولا ابهم ولا الغز، ولا تعوزني شجاعة الجهر ولا جراءة الافصاح ثم إن الأمر أصلا لا يحتاج إلى فرط شجاعة وجراءة.

انني في صدر مقالي حددت نطاقه بعبارة «أهم ما يلفت النظر

هو دور اليهود الأجانب فى تأسيس الحركة الشيوعية ....) وفى وسط المقال ذكرت القارئ بان «السؤال هو ماذا ترى فى هذه الأوراق (أوراق كورييل) مما يمس موضوعنا هذا، الوجود اليهودى فى الحركة الشيوعية فى مصر ودوافعه واثاره» والمقال يتحدث فى خصوص هذا الأمر، ولم يتناول عموم الحركة الشيوعية.

لقد فهمت من حديث الاستاذ مصطفى طيبة، أن قد راقه ما قرأه لي عن الحركة الشيوعية فى كتاب «المسلمون والأقباط» .. كما شعرت بمدى استفزازه من مقالى عن كورييل. وهذا مما أدهشنى، لان ما ورد فى «المسلمون والاقباط» هو جذر كل ما كتبت في مقالى الأخير، وقد أفصحت عن ذلك فى صدر المقال، وكل ما أضافه المقال أنه استخلص من أوراق كورييل ما يؤكد نتائج البحث التى سبق ان وردت بكتاب صدر لى من سبع سنوات.

والسؤال هو كيف رضى الاستاذ المعلق بالكتاب ورفض المقال؟ الجواب هو أننى فى الكتاب كنت اتكلم عن الحركة الشيوعية فى عمومها. بينما قصرت حديثى فى المقال على خصوص دور الاجانب اليهود ، وكان من الطبيعى ان يختلف تقويم العموم عن تقويم الخصوص وان يختلف الحكم على المريض عن الحكم على المرض، ولكن الاستاذ المعلق لم يلحظ هذا الاختلاف لانه لايفرق

بين المريض والمرض ، بل إنه ينادى قائلا بأن الهجوم على المرض هجوم علي المريض. ولم يلحظ مغزى استعانتي بنصين للاستاذين محمد سيد احمد وسعد زهران، لانها شهادة شبوعيين مصريين كبيرين فى موضوع اليهود الاجانب مما يؤكد أن ثمة تمييزا بين هذه وتلك.

استحسن الاستاذ مصطفى أن يعقب علي بنص اقوال لي سابقة، لعله قصد ان يوقعنى فى حرج، وأن يترك لدى القارئ انطباعا باننى أتقلب بين رأى ورأى. وهذا الجانب «الشخصى» واضح فى مقال المعلق كله، فقد توقعنا ان يتكلم عن كوربيل وحركته ، فاذا به يصرف غالب حديثه عما كتب الاستاذ سيد احمد وعني وعن أقوال لى سابقة. ولم يتحدث عن كوربيل إلا نزرا.

وفى عرضه لاقوالى اقتطف فقرة لى نقدت بها الاخوان المسلمين على موقفهم من الجبهة السياسية من كتاب «الحركة السياسية».. واقتطف قولا لى انصفت به الحركة الشيوعية عن كتاب «المسلمون والاقباط» .. وعارضنى بهذه الاقوال كما لو أنى متناقض معها الآن.

وأنا أسلم ان لى اقوالا وتقويمات تغير رأيي بشأنها بعد أكثر من عشر سنوات. وقد جهرت بذلك فى حينه قبل ان يهمس غيرى به. بل كنت أنا من أعلم غيرى بذلك فى وضوح، لم يعد لى فى هذا

الأمر فضل حديث . والاستاذ مصطفى يقول عن نفسه انه كان نصيرا لكوربيل، ثم صار خصما له، ووعدنا أن يشرح ذلك فى مذكراته. فلا أظنه يجادل فى ذلك، متى كان العدول صادقا والفؤاد مستقرا...

وان كانت دعوى الاستاذ مصطفى عن عدوله عن موالاة كوربيل قد صارت بعد مقاله الاخير تحتاج إلى جهد من يثبت لنا صحته.

المهم ان المقتطفين الذين أوردهما المعلق، قد اخطأه التقدير فى ايرادهما، لأنهما لا يصلحان أداة لما كان انتواه، وذلك لسببين :

أولهما: كان المقتطف الأول يتعلق بالجبهة السياسية، وأنا لم يتغير موقفى من هذا الأمر . وفى مقدمة الطبعة الثانية من ذات الكتاب اثبت وجود التغيير فى موقفى الفكرى، ولم يكن من بينها موضوع الجبهة كما ان الوجود اليهودى الاجنبى فى الحركة الشيوعية لم يتغير فيه موقفى قط. ولا أدرى لماذا لم يقتطف المعلق نص حديثى فى ذلك (ص ١١٧) وهو تال مباشرة لما ذكر عن الجبهة (ص١٠٧ – ١٠٨)، كنت قلت «كان وجود أجانب ومتمصرين على رأس أهم هذه التنظيمات مما عاق انتشارها، ولم يكن سهلا على شعب يكافح الاحتلال الأجنبي وتتسم مشاعره بالتقدير المتعاظم لكيانه وتاريخه وتراثه. ويستمد من ذلك بعضا

من مناعته ضد الاستعمار ويتصل سعيه منذ ١٩١٩ خاصة إلى تمصير مصر كلها، دولة وسياسة ومؤسسات وفكرا وخبرة فنية، لم يكن سهلا عليه قبول قيادة أجانب له أو النظر اليهم بغير حذر، وكان عدم تدارك الحركة الماركسية لهذا الأمر سريعا مما اضر بها ، وهو ايضا دليل على ضعف حسها السياسي بالنسبة لمشاعر الجماهير».

فأمرى إزاء الأجانب فى التنظيمات السياسية لم يختلف ، وأمرى ازاء الجبهة لم يختلف وان كانت عناصر قيام الجبهة زادت من عنصرى الاستقلال السياسى والاقتصادى إلى اضافة عنصر الاستقلال العقيدى والحضارى.

ثانيهما: «ان ما اقتطفه عن انصافى للحركة الشيوعية فى «المسلمون والاقباط» ورد فى ذات الفصل الذى اثرت فيه موضوع اليهود الاجانب باسهاب وأطناب وتفصيل لم يحدث من مؤرخ من قبل فيما اظن . ولا أدرى كيف ساغ هذا الفصل لدى المعلق مع أنه الاصل، وكيف نبا عنه مقالى مع انه مجرد فرع. وعلى أية حال فإن ما فرح به المعلق من اقوال هذا المقتطف لم أعدل عنه وقد جاء ضمن نظرة كلية وتقويم فكرى سياسى أظنه متكاملا. ولا أدرى كيف غاب عنه ذلك، وكيف اجتزأ قولا جزئيا من تقويم كلى، ثم عارض به الأجزاء من التقويم ذاته.

أنكر الاستاذ طيبة انكارا جازما ان الخلافات والانقسامات داخل الحركة الشيوعية ترجع إلى نوع من الصراع بين المصريين والاجانب بداخلها. ولقد ظننت وما أزال أظن ان كثيرا من هذه الخلافات والانقسامات كان يرجع لهذا السبب، وأن جزءا من نشاط المصريين كان موجها ضد العنصر الاجنبى فى هذه الحركة ، وبخاصة بعد أن نشط تعاملهم السياسى ووجدوا أنفسهم يواجهون بهذا الامر. وقد كان حديثى هذا حديث باحث، ساغت لديه بعض النتائج استخلاصا من روايات من إعتبرهم، ثقات ومن وجوه النظر فى الاحداث . ثم عزز نظرى كتابات الاستاذ محمد سيد احمد بما عرف عنه من غيرة وعلم لا يضاهيه إلا استقامته الخلقية.. وهذا النظر مع صحته البحثية يمثل انصافا لشباب وطنى مصرى اتخذ هذه الحركة وعاء لكفاحه لاستقلال وطنه أيا كانت وجوه الخلاف الفكرية بينهم وبين غيرهم.

لذلك فاجأنى هذا الحسم الجازم من الاستاذ مصطفى وهو ينكر فضيلته وفضيلة غيره. وهو هنا لم يتكلم كباحث دارس، انما تصدى للأمر بوصفه مشاهدا او مشاركا من «اصحاب الدار» تكلم بموجب حجيته الذاتية وباعتباره مرجعا وشاهدا. ونحن نعلم ان المشاهد لا يبدى رأيا انما يقدم خبرا مما وقع تحت بصره وسمعه وتجربته المعيشية. ومن حقنا ان نفحص اخباره فى ضوء

ما نراه من واقع حاله ومن شدة حرصه في الوصول إلى نتيجة معينة، ومن حقنا أن نقوم شهادته بالقوة والضعف والاستاذ الشاهد هنا شديد الحرص على اثبات أن الوجود الاجنبي وجود طبيعي. هذه واحدة.

والملاحظة الثانية على شهادته ان ثمة آخرين شهود عدول قالوا غير مقاله وأرجعوا الكثير من اضطرابات الحركة الشيوعية إلى الإنفصام العضوى بين المصريين والأجانب.. ثم هناك أقوال كورييل نفسه فى أوراقه عندما ينتقد هؤلاء المصريين المصابين بالعقد ضد الأجانب، وهناك تنظيم أو اكثر نشأ واستمد بعضا من شرعية قيامه من انه خال من الاجانب، وهناك الخلاف حول هذه المسألة عند توحيد التنظيمات الشيوعية. وهناك التقويم العملى الذى استخلصه الاستاذ الدكتور رءوف عباس.

كل ذلك اسقطه الاستاذ طيبة بقوله القاطع «من حقى استناداً إلى خبرتى الشخصية...» وحاشاى ان أنكر عليه حقه أو خبرته، فهما مصونتان عندنا نستخلص منهما الدلالات فى ضوء معرفتنا بنسبية كل قول، واذا كانت الشواهد تتكاثر على أن قول الاستاذ ليس صحيحا على اطلاقه، فسيبقى لقوله دلالته من حيث كونه «خبرة شخصية» لصاحب القول ومنها نستفيد أن «الشعور بالمصرية» وان «النفور من قيادة الاجنبى فى العمل السياسى

المصري» لم يكونا محركين له فيما نشط وما صارع وما خالف، هذا قول على نفسه لا نملك ان نجحده، ونحن مضطرون أن نسلم له به.. ويعزز شهادته على نفسه، انه بعد أربعين سنة يقول: إن هذا الامر كان طبيعيا. اما قوله ان كورييل كان هو من رفع شعار التمصير، فقد سبق ان شرحت هذه النقطة فى كتاب «المسلمون والاقباط» ولا اريد أن اشغل أكثر من المساحة المتاحة لى هنا.

لا أجد مساحة كبيرة متاحة لمزيد من الحديث عن النقاط الاخرى، وأرجو ألا يكون اجمالى لها اجمالا مخلا، فقد تكلم الاستاذ مصطفى عن المظاهرات التى حدثت فى مصر فى ٢ نوفمبر ١٩٤٥ (فى ذكرى وعد بلفور باقامة وطن قومى لليهود فى فلسطين) ..وكنت أشرت إلى اتهام كورييل الاخوان المسلمين أنهم قاموا بها بتحريض من الامبريالية، ويعيب على الأستاذ مصطفى أن أنتقد تهمة كورييل، قائلا: إن الاعتداءات على اليهود المصريين قد دفعتهم للمهاجرة إلى فلسطين ، وطفق يشرح الفرق بين اليهودية والصهيونية. واذا كان الاستاذ مصطفى يتفق مع كورييل فى اتهام الاخوان بتعزيز الصهيونية وبطرد اليهود من مصر بتحريض الإمبريالية، فهل يستصحب هذا الحكم بالنسبة لمسلك ثورة ٢٣ يوليه عندما شاهدت مصر فى عهدها هجرات واسعة لليهود والاجانب فى عامى ١٩٥٥ و١٩٥٦ . وهل صار من يغضب

اليهود أو يتسبب بطريق غير مباشر فى هجرتهم، عميلا للامبريالية، وصار من يواليهم بريئا من التهم حكما على وطنية الوطنيين.

ثم يتجه الاستاذ مصطفى إلى مناقشة الاستاذ محمد سيد احمد فيقول: إن الوعى الكامل بالخطر الصهيونى أتى متأخرا للشيوعيين المصريين، وأن الوعى القومى بالأمة العربية والوعى العميق بمخاطر زرع كيان صهيونى جاء متأخرا. وتعليقا على ذلك أقول: إن كان يمكن ان نجد عذرا لهذا التأخر فى الوعى من جانب طليعة سياسية بالنسبة لواحدة من أخطر القضايا ، فهل يسوغ لمن يلتمس العذر هنا ان ينعى على الواعين السابقين فى الوعى بالنسبة لهذه القضية بأنهم متخلفون او انهم خاضعون لتحريض الامبريالية.. أفلا نترفق قليلا فى أحكامنا.

اننى أشكر للاستاذ مصطفى ما ذكره فى اخر مقاله من إشارة إلى ما امكن له الاعتراف به أخيرا من أخطاء الشيوعيين المصريين التى نتجت عن «الاندفاع العنيف نحو الأممية» حسب تعبيره، والذى رد اليه سبب الخطأ فى الموقف من موضوع الصراع العربى الاسرائيلى، ولكنى اتساءل، اذا جاز نقد «الأممية لدى الشيوعيين» وفرط التأثر بالتوجيه السوفيتى الاجنبى فهل برىء العنصر اليهودى الأجنبى من تأثير على موضوع الصراع العربى الاسرئيلى .

إن من يقرأ «أوراق كوربيل» يجده يعتمد فى تبرئة نفسه وامثاله على التركيز على هذا العامل الاممى..

هكذا كما فعل الاستاذ مصطفى طيبه، لان المنهج الواحد يفضى إلى نتائج واحدة.

هنرى كورييل
لماذا الآن ؟!
(١)

فى مختتم السبعينات، منذ عشرين سنة، اتخذ الرئيس السادات خطوته الشهيرة بإبرام معاهدة الصلح مع إسرائيل. وقوبل صنيعه بعاصفة بالغة أقصى درجات السخط والاستهجان، من جمهور الرأى العام السياسى سواء فى مصر أو فى الوطن العربى برمته. ولولا أن كان السادات على رأس الدولة المصرية الراسخة البنيان كأنها القلعة، الثابتة الحركة كأنها الدبابة، لولا ذلك لاقتلعت العاصفة هذا الصنيع.

وكان القسم الغالب والظاهر من الشيوعيين، العرب والمصريين، مشمولين بهذا الهجوم العاصف على صنيع السادات، ونظروا إليه بحسبانه جزءا من سياسة السادات فى الابتعاد عن الاتحاد السوفييتى والاقتراب من الولايات المتحدة الامريكية، ومن سياسته الداخلية فى تفكيك سيطرة الدولة على المشروعات الاقتصادية فى المجتمع، والإفساح للمشروعات الخاصة الرأسمالية.

فى هذه الفترة، اتفق أنى كنت أعد بحثا تاريخيا عن الحركة الشيوعية وتوجهاتها بالنسبة للجماعة السياسية. وجمعت ما كتب عن الحركة منذ العشرينات من كتب ودراسات، ما سبق لى قراءته

وما لم أكن قرأته بعد، وعكفت على مطالعتها مجتمعة. وخرجت من ذلك بما كتبته في الفصل الخاص بالحركة الشيوعية في كتاب «المسلمون والاقباط..».

وخرجت بمعنى أخر لم يتح لي أن أسجله مكتوبا وقتها، وهو أنه من هذا التيار السياسي من التيارات الناصرية، التيار الشيوعي، ستخرج القوى الاجتماعية والسياسية التي تساند معاهدة السلام مع إسرائيل، وإنه فيه أو في بعض أركانه توافر التنظير السياسي الذي يقيم الجماعة السياسية لا على أسس وطنية أو لغوية أو تاريخية أو عقيدية أو حضارية، ولكن تقييمها على أساس المصلحة الاقتصادية في الأساس، كما توافرت التجربة التنظيمية في حركة واحدة، والتربية السياسية مع رفاق من اليهود لديهم موقف خاص وفريد من إسرائيل، واتقنوا أدوات عمل سياسي تربط بين شيوعيي العرب وشيوعيي إسرائيل، وهي تربية سياسية قامت لدى هذا الفريق على أساس من العداء الصريح والعنيف للقوى المصرية السياسية الاسلامية والقومية، عداء يفوق العداء لغير المصريين والعرب من مستوطني فلسطين من اليهود.

لا أقصد بحديثي الشيوعيين المصريين جملة : إنما أشير إلى مدرسة أو مذهب فيهم نشأ مع نشأة الشيوعية في مصر وبلغ

أوجه بعد الحرب العالمية الثانية وحتى أوائل الخمسينات. ومن أبرزهم هنرى كورييل وشفارتز وغيرهما وقد استمر لهذه المدرسة وجود فى التشكيلات السياسيةالتى تعمل فى الساحة المصرية حتى الآن، ورغم الضمور التدريجى لها والبوار المتزايد للكثير من مقولاتها ، فلا يزال من بقاياها من يرشح بأن يمد الساحة السياسية المصرية بالعناصر التى تتقارب مع الإسرائيليين وتساهم بالتطبيع فى تصفية صراع لايزال على حاله محتدما بين طامع ومطموع فيه، وبين سارق لايزال يسرق ومسروق لايزال يُسرق.

(٢)

أضع بهذه المقدمة إجابة عن سؤال لم اسأله بعد، وهو لماذا صدر الآن هذا الكتاب الذى أعرضه هنا، كتاب «هنرى كورييل : من أجل سلام عادل فى الشرق الأوسط».

الكتاب صدر عن الدار ذات التوجه الماركسى «الثقافة الجديدة» وصدر فى ١٩٩٩، وقدم الكتاب الناشر الاستاذ محمد يوسف الجندى، بحديث مجمل عن حياة هنرى كورييل الذى ولد لأبوين يهوديين يحملان الجنسية الايطالية، وأنه اختار الجنسية المصرية عند بلوغه الرشد واسس التنظيم الشيوعى «الحركة المصرية للتحرر الوطنى» فى الاربعينات، واعتقل مع حرب فلسطين

فى ١٩٤٨ ثم طرد من مصر فى ١٩٥٠، ثم عاش فى فرنسا، وانه كان على اتصال برفاقه فى مصر.

ثم ترد مقدمة أخرى أعدها «صلاح[1]» عن رفاق هنرى كورييل، باريس يونيه ١٩٧٩».. ونحن يمكن أن نستنتج مناسبة لظهور الكتاب فى ذلك الوقت «يونيه ١٩٧٩» من ظروف مقتل كورييل فى ١٩٧٨ ومن اتفاق السلام مع إسرائيل الذى أبرمه الرئيس السادات مع مناحم بيجن فى سنة صدور الكتاب فى باريس.

ولكن ذلك لايكفى لتبين «المناسبة الثانية» لظهور الطبعة الأولى للكتاب من دار نشر ماركسية فى القاهرة لى ١٩٩٩ الا أن يكون صدوره الأخير متعلقا بالسياسات المصرية الجارية فى هذه الأيام المعيشة.

ولا يجرى الآن فى مصر متعلقا بموضوع هذا الكتاب إلا مسألة التطبيع مع إسرائيل. فهو إما أن يكون صدر ليؤيد فريقا ضد فريق داخل التكوينات الشيوعية فى مصر، أو أن يكون مذكرا أنصار التطبيع من خارج الحركة الشيوعية بما يستحقه الرعيل التطبيقى الاول ذو الموقف الثابت والقدم الراسخ القديم فى هذا الشأن. وعلى كلا الفرضين يكون ظهوره الأول فى مصر الآن عملية سياسية وليس مجرد نشاط تاريخى.

---

(١) هكذا ورد اسمه فى الكتاب مجردا من أى تعريف آخر.

والحقيقة أن ناشرى الكتاب وأصحاب القرار في إصداره، هم على حق في أنهم الرعيل الأول وانهم أقدم من نادى بالتطبيع وإنشاء العلاقات مع الإسرائيليين وانهم الأسبق و«الأصدق» في هذا المسعى الذى لم يتحقق بعد بسبب تمسك جمهور المصريين بمختلف اتجاهاتهم برفض التطبيع. وحتى الدولة المصرية التى أبرمت اتفاقية السلام وإنهاء الحرب في ١٩٧٩ وتبادلت مع دولة إسرائيل التمثيل السياسي، لم يظهر انها صاحبة سعي كثيف وكلي في مجال التطبيع، وإن التطبيع عندها هو مجرد وسيلة وليس غاية، هو أمر تناور به وتساوم وليس هدفا في ذاته.

أنا هنا اتكلم عن مدرسة كورييل في الحركة الشيوعية المصرية، ومن تأثر به ومن لايزال يعتمده حجة له في مواجهة مخالفيه، أو مسوغا له إزاء دوائر أخرى.

والحقيقة أن مقالات كورييل المختارة في هذا الكتاب تترك الانطباع المستقر لدى القارئ بأن الهدف الأساسي الذى يتعين السعي إليه، ليس فقط إنهاء الحروب مع إسرائيل، ولكن الهدف هو التعامل وإنشاء العلاقات، اى ما نسميه اليوم «التطبيع».

(٢)

الكتاب يتكون من أوراق كثيرة تشارف العشرين ورقة، فيها مذكرات وبيانات ورسائل ونداءات، فهي ليست دراسات ولكنها

«أعمال سياسية» وفى أولها سرد لتاريخ الحركة الشيوعية من زاوية «الحدث الإسرائيلى» من بعد الحرب العالمية الثانية الى نهاية سنة ١٩٤٧ عندما صدر قرار الامم المتحدة بتقسيم فلسطين. لم يثبت فى هذا السرد اسم كاتبه، ولعله تقديم من «رفاق كوربيل» عندما صدر الكتاب خارج مصر فى ١٩٧٩، وآخرها كلمة لصبرى جريس بمناسبة عشرين سنة على اغتيال كوربيل.

ويتخلل الأوراق «نداء إلى شعب إسرائيل» نشره يوسف حلمى فى ١٩٥٥، ولايظهر سبب لادراجه ضمن أعمال كوربيل إلا أنه يحمل ريحها وطابعها ويصدر من مصرى قاد حركة السلام وقتها فى مصر. ويعطى دليلا مؤكدا على أن من المصريين وقتها من كان يرفض الحرب مع إسرائيل ويسجل خصومته لحكومة عبدالناصر وكفاحه ضد سياستها «القديمة» ويجهر بأنه «برئ من كل نزعة شوفينية ودينية» وأنه لايدافع عن حكومة مصر «١٩٥٥» التى تطلب رأسه أو حريته، ويتعجب كيف خرج جيش مصر فى ١٩٤٨ يحارب خارج بلاده «من لم يمسه بسوء» ويسمى حرب مصر ضد الصهاينة فى ١٩٤٨ «الحرب القذرة» التي دبرها الملك الخائن وعصابته مع الاستعمار.

وفيما عدا ذلك فالأوراق كلها كتبها هنرى كوربيل، والاوليان مكتوبتان فى سنة ١٩٥٣ وبعدها تقرير في ١٩٥٧ ثم نداء عالمى

في ١٩٥٦، وبعض المقتطفات من رسائل غير كاملة وتقرير في ١٩٥٧ أيضاً، ثم ما قدم به نشرة تصدرها لجنة شكلها باسم «مصر - إسرائيل» في باريس، ثم تقرير في ١٩٦٧ وآخر في ١٩٦٩، ثم ورقة في ١٩٧١ بعد وفاة عبدالناصر، ويلحظ أن الاوراق تقع في المدة من ١٩٥٣ إلى ١٩٧٥، وانها تصدر في ظل ثورة ٢٣ يوليه، وأن أغلبها يرد بعد أحداث مثل ثورة يوليه ١٩٥٢ أو اعتقال الشيوعيين بمصر في ١٩٥٩ أو وفاة عبدالناصر في ١٩٧٠، أو ترد بعد أحداث مهمة عن مصر وإسرائيل، بعد حرب ١٩٥٦، وحرب ١٩٦٧.

فلا يجوز أن ترد هنا أوصاف من مثل ما أمكن إلصاقه بأوضاع حرب ١٩٤٨ وما سبقها، مثل الملك الخائن، والرجعية العميلة والاستعمار البريطاني، باعتبار أن ذلك كله أو بعضه يمكن أن يرد سندا لحروب مع إسرائيل، تستخدم صوارف عن مشاكل الشعب المصري مع هذه القوى قبل ٢٣ يوليه ١٩٥٥.

أما بعد هذا التاريخ فلم يكن من الرأى العام من يرمى عبدالناصر ونظامه بأى من هذه الاوصاف وخاصة بعد ١٩٥٥.

(٤)

نحن أولا نفهم من قراءة هذا الكتاب - في تقديري - أو قراءة أعمال هذه المدرسة السياسية، أنه يضع «المسألة الإسرائيلية» في

السياسة المصرية فى اطار عنصرين سياسيين أولهما أن إسرائيل ليست كلا واحدا ولا جمعا واحدا، وأن فيها الصهاينة الأشرار، ولكن فيها «اليهود الطيبين، واليهود الطيبون يتبعون الصهاينة الاشرار بسبب يرجع إلينا نحن، نحن المصريين والعرب.

كما نفهم منه ثانيا أنه يصوغ فكره بأننا نحن المصريين أو نحن العرب، فينا دول خائنة أو رجعية عميلة للاستعمار تحرف النظر عن نفسها وعن الاستعمار إلى إسرائيل، وأنه من منتصف الخمسينات فينا دول استبدادية تعيش على الاثارة. ونحن المصريين والعرب فينا تيار اسلامي ذو ميول فاشية يساندون الانجليز والسراى والملكية، وفينا «شوفينيون» «أى وطنيون أو قوميون متعصبون». والتيار الدينى بهذا موصوف بالفاشية والتيار الوطنى موصوف بالتعصب، والوصفان يملك «الكتاب» زمامهما يطلقهما أو ينحيهما وفق مشيئته فلم نجده وضع معيارا ليميز بين الفاشى وغير الفاشى من المسلمين، ولا بين المتعصب وغير المتعصب من القوميين والوطنيين، ولا أشار إلى المسلم البرئ من الفاشية أو الوطنى البرئ من التعصب.

المهم أن الفهم الأول «عند هؤلاء» مردود إلى الفهم الثانى، بمعنى أن سوء موقف الإسرائيليين معنا مردود إلى صفات سلبية تكمن فينا، وهذه الصفات السلبية التى تكمن فينا وتنتج تقوية

الجانب الشرير في إسرائيل «الصهاينة» هذه السوءات فينا هي اننا نقاطع «اليهود الطيبين» ونخيفهم بقسوتنا معهم وبتهديدنا لهم. وسبب ذلك أن فينا الفاشيين الدينيين والمتعصبين القوميين والحكومات الرجعية والاستبدادية.

والمهم ايضاً أن حصر السبب الرئيسي «المرجوع إليه» المبقي للصراع في الوجود الديني الموصوف بالفاشي والوجود القومي الموصوف بالتعصب يعني أن الصراع مرجوع في سببه الرئيسي إلى ما يميز المصريين أو العرب من شعور ذاتي تتحدد به وتتعين الجماعة السياسية وتشتد به قوى التماسك فيها، والدين والقومية وما ينتجان من أثر ثقافي وحضاري هما وعاء الانتماء السياسي.

وأن ما لا تستطيع أن تضربه مباشرة أو تريد أن تضعفه، فصوب طلقاتك بجواره واجعلها قوية متتابعة بحيث تؤدي إلى الانكماش التدريجي أو الضمور الجزئي المتوالي للجسم كله. أو علّق على هذا الكيان تهمة حتى يشعر كل منتم إليه بأنه مع جهره بانتمائه عليه يتعين أن ينفي شبهها لصيقة أو قريبة من هذا الانتماء، فيؤول الانتماء بالتدريج من الجهر إلى الخفوت ومن اليقين إلى الظن ومن الاطمئنان إلى التردد.

كانت الاستراتيجية الفكرية لكوربيل - حسبما يظهر من قراءة في هذه الأوراق - أن يفصل بين إسرائيل وبين الاستعمار، وأن

يفصل بين الحكومات العربية «الرجعية» وبين الشعوب العربية، والفصل هنا لايجرى فى مجال السياسات الجارية فحسب، ولكنه يجرى فى مجال «الانتماء» أى فى مجال الجامعة السياسية، وذلك عن طريق الخلط الدائم بين «المواقف السياسية» وبين «الجماعة السياسية»، وهو إذ يفصل جيدا بين الصهيونية وحكومة إسرائيل وينتقدهما وبين حق اليهود فى تقرير المصير فى فلسطين ، أى يفصل بين «السياسة» الإسرائيلية المتغبة والممكن نقدها وبين مايعتبر «الحق» الإسرائيلى الواجب الاحترام، إذ يفعل ذلك، لا يفصل فصلا مماثلا بين التميز العقيدى والحضارى الاسلامى وبين الموقف الفاشى، ولا بين التميز القومى الوطنى وبين الموقف التعصبى.

وهو رغم «مصريته» المقول بها لدى من كتب عنه من رفاقه المصريين، فهو كعادة الكثير من الاجانب الذين يتعرضون لأوضاع بلادنا، يركز على الخلافات الداخلية فى بلادنا ويصورها بما يعطيها الدلالة والأولوية على الصراعات مع المخاطر الخارجية والقوى الخارجية. ويصف الوجود المصرى فى قطاع غزة بعد ١٩٤٨ استعمارا وتسويدا للإرهاب «صفحة ٢٧». ومن يصفهم بالرجعية من العرب «خونة» ومن يصفهم «بالشوفينية» أيضاً خونة «صفحة ٣٨».

ولكن من يصف المقاومة العربية والمصرية ضد إنشاء اسرائيل فى ١٩٤٨ بانها «حرب قذرة» هو متحضر ومتقدم.

(٥)

وفى ١٩٥٦ حدث العدوان الإسرائيلى الانجليزى الفرنسى على مصر، وفعل العدوان أفاعيله حتى لدى الشيوعيين المصريين، فلم يعد من الممكن تسويغ الوجود الإسرائيلى بانه مجرد ممارسة طبيعية لحق تقرير المصير لشعب يبغى السلام، لولا رجعية الحكومات العربية المتعاونة مع الاستعمار وفاشية الجماهير الاسلامية وتعصب الجماهير القومية العربية واستبداد الحكومات العربية وخيانتها، ولكن كوربيل استمر يوجه نداءاته من باريس إلى «الرفاق المصريين» بان يشكلوا مجموعات للصداقة العربية الإسرائيلية ويشجعوا اتصال الشيوعيين المصريين بالشيوعيين الإسرائيليين، ويتكلم عن سياسة الامبريالية فى بقاء التوتر فى المنطقة، وعن الحكومة العربية ويصفها بأنها ذات النظم الملكية المطلقة أوالملكيات الاقطاعية المرتبطة بالامبريالية، أو البرجوازية الوطنية المتحالفة مع الاقطاع، وعن النوايا التوسعية للبرجوازية الوطنية والمصرية يقول: إن «رغبتها فى غزو السوق العربية يجعلها تمارس حصاراً لإسرائيل يسهل هذا الغزو، وأن إثارة الخطر الإسرائيلى يمكن حكومة عبدالناصر من تجميع القوى الوطنية

حول النظام» (صفحة ٥٣) ويسمى عدوان إسرائيل على مصر فى ١٩٥٦ «العمليات العسكرية» ليستبعد لفظ «الحرب» «صفحة ١٠٢».

وأوراق الكتاب يجمعها كلها الحديث عن السلام، السلام عنده ليس مجرد وقف الحروب ولكنه «الصداقة» بين الشعوب، فهو لا يكتفى بالتعامل ولكنه يطلب الصداقة أى المحبة، وحق تقرير المصير الذى يؤكده دائماً للإسرائيليين والعرب على السواء، لم تقترن إثارته قط باثارة سؤال عن هؤلاء الذين هاجروا من انحاء العالم إلى فلسطين من اليهود وكانوا لايزالون حديثى عهد بارض فلسطين فى أواخر الاربعينات وأوائل الخمسينات، هل هؤلاء يشملهم حق تقرير المصير على أرض حديث وطؤوهم لها، وفى بيوت طردوا منها أصحابها السابقين من العرب المشمولين أيضاً «بحق تقرير المصير».

وهو فى دعوته للسلام، يذكر أهمية السلام فى توطيد دعائم دولة إسرائيل حديثة النشأة وفى تخفيف عبء الانفاق العسكرى عليها وفى أنهاء المقاطعة الاقتصادية للدول العربية معها، ثم يقول: إنه عند المناقشة «قد يكون من الأصعب كثيراً إقناع إسرائيل بتقديم التنازلات الضرورية لتحقيق السلام، أكثر من اقناع البلدان العربية بقبول شروط مثل هذا السلام» ومع ذلك يوصى بالعمل

على «دفع الدول العربية إلى قبول مبدأ المفاوضة للسلام مع إسرائيل» .. «صفحة ٧٠» وكل ذلك فى سنتى ١٩٥٦ و١٩٥٧ ويحض الشيوعيين من رفاقه على السعى لذلك. ثم ينتقد وضع شروط عربية واسرائيلية مسبقة للتفاوض إلا وقف العمل الفدائى داخل إسرائيل (صفحة ٩٢).

ومن الواضح من مطالعة رسائله إلى رفاقه فى مصر أن صارت مهمة الاقناع عليه عسيرة بعد العدوان الإسرائيلى لسنة ١٩٥٦، والسبب وطنية نظام عبدالناصر وشدته ويقظته فى هذا الشأن الفلسطينى، وكوربيل ويبلغ رسائله إلى رفاقه أحيانا متسمة بلهجة الغيظ ممن لايذهبون مذهبة فى شأن إسرائيل وقد تتسم بالسخرية منهم كذلك «صفحة ٨٥».

والغريب فى هذا الكتاب الذى سمح لنفسه أن يدخل ضمن أوراق كوربيل ورقة أخرى ليوسف حلمى، لم يسمح لنفسه أن يدخل ضمن أوراقه ما يعبر عن وجهة نظر هؤلاء «الرفاق» الشيوعيين الذين تبدو مخالفة كوربيل لهم وغيظه منهم وتهكمه عليهم، وذلك يظهر أن الكتاب – فى موضوعه الخاص بالسلام مع إسرائيل، له غرض شبه وحيد، وهو إحياء تراث كوربيل» وحده فى هذه المسألة، واذا كان هذا يسوغ لدى ناشرى الكتاب ومقدميه فى فرنسا سنة ١٩٧٩، فكيف يسوغ لدى ناشريه ومقدميه فى طبعته الاولى بمصر سنة ١٩٩٩.

(٦)

وفي كتابات كوريِيل منذ ١٩٦٧ - قبيل الحرب وبعدها - صار اكثر وضوحا في الدفاع عن الحق الاسرائيلي فى الوجود القومي بحسبانه «الحق المقدس وغير القابل للتقادم».. رغم أنه لم يسبق أن ذكر الحق العربي المثيل إلا مصحوبا بوصف التعصب الشوفيني، وهو يبرر السلام مع إسرائيل لأن الحصار الاقتصادى لها يلقي بهاً في أحضان أمريكا «صفحة ٩٧» ونحن نعلم الآن في ١٩٩٩ انه رغم مرور عشرين سنة على رفع الحصار الاقتصادى عنها فهى لاتزال ناعمة فى أحضان الولايات المتحدة. وفى ١٩٦٩ يذكر أن الحق الإسرائيلى فى الوجود القومي هو دافع يتعين الاعتراف به «حتى إذا أعلنا أن إسرائيل هى واقع استعمارى لأن كثيرا من الدول القومية أصلها وقائع استعمارية» ولكنه فى ذلك لايقارن هذا الواقع القومى الجديد بالواقع العربى الذى كان لايزال خاضعا لعدوان جديد حدث وتوسع كبير جرى في حرب ١٩٦٧. ولكنه بقى مصرا على وصف أنصار الحرب بالقوى الرجعية.

تبقى معلومة وردت فى السرد التاريخى الاول غير الموقع من كاتبه، وهو أنه عندما كان الجيش المصرى يحارب فى فلسطين سنة ١٩٤٨ «حاول مناضلو حدتو أن ينظموا المقاومة ضد الحرب

حتى داخل القوات المسلحة، ومن الاعمال العديدة نذكر بشكل خاص الموقف الشجاع لمجموعة من ميكانيكي سلاح الجو الذين رفضوا في مارس ١٩٤٨ أن يعملوا ساعات إضافية للإعداد للحرب، قبض على ١٥ منهم.. ونفوا إلى الواحات «صفحة ١٤» ونحن نعرف أن حدتو كانت من انصار التقسيم لفلسطين منذ سنة ١٩٤٧، وانها عارضت إجماع الرأى العام المصرى والعربى فى ذلك ولكن أن يصل الأمر لتنظيم مقاومة ضد الحرب داخل الجيش في ظروف الحرب ودعوة لمقاومة النشاط العسكرى بالخدمة الميكانيكية داخل سلاح الجو، فهذا ما يتعين أن يترك للقارئ ليطلق عليه الوصف السياسى المناسب.

ثم يرد التذكير بهذا الفكر وإعادة نشره بنوع من التباهى بعد خمسين سنة، فى مسألة لاتزال حية وقضية لاتزال معبشة وأحداث لاتزال أثارها لم تتم فصولا.

وتزداد أهمية السؤال الاول، السابق الجواب عنه، لماذ النشر الآن، وما الذى تجرى تهيئته فى أوقات صراع عربى - إسرايلى محتدم، وأراض عربية محتلة فى لبنان وسوريا فضلا عن الضفة الغربية وقطاع غزة، وفى ظروف مخاطر يستشعرها الشعب العربى كله من إسرائيل.

رجاء جارودى
وحوار الحضارات

بمناسبة زيارته مصر فى المعرض السنوى للكتاب ولقاءاته مع رجال القلم المصريين ، وبمناسبة المحاكمة التى يتعرض لها فى فرنسا لأنه كشف أساطير اسرائيل السياسية وأثار الشكوك وأوجب إعادة البحث فيما يقال عن المذابح وعمليات القتل الجماعى الواسعة التى تعرض اليهود لها خلال الثلاثينات في ألمانيا النازية.

وفى أثناء اللقاءات التى جرت معه على مدى أيام متتالية كان يتردد قول عجيب وهو أننا نساند جارودى فى المحاكمة التى يمثل أمامها الآن فى فرنسا ، والحقيقة أننا لسنا نحن من يسانده بل هو الذى يساندنا، لأن قضية الصهيونية والاستعمار هى قضيتنا نحن مسلمين وعرب ومصريين وشرقيين .. وقد حاول هو أثناء النقاش مرارا أن يضع الأمور فى وضعها الصحيح، وهى أن المسألة ليست مسألة المحاكمة التى تجرى له فى باريس، فهذه أمور تعرض وليس لها هدف إلا تشتيت الجهود وبعثرة الانتباه ، إنما حقيقة المسألة هى الهيمنة الصهيونية على الإعلام الفرنسى ، وهى سيطرة الولايات المتحدة التى نفذت منها الهيمنة الصهيونية على أوضاع كثيرة لا فى الولايات المتحدة فقط ولكن فى أوربا أيضا .. وأنا لم لم يخطئنى التعبير فقد أشار إلى معنى قريب من

أن الصهيونية تكمن فى قلب السياسة الأمريكية «أو كما قال» .

وعندما تكلم عما ينصح به من أساليب المقاومة للنفوذ الأمريكى والصهيونى مثل : أساليب المقاطعة الاقتصادية، كنت أفاجأ بأن الأسئلة تتكاثر عليه عن كيف نقاطع، لأنى أتصور أن وجه النقاش يكون حول هل المقاطعة مجدية أو غير مجدية، ولكن أن نسأله كيف نفعلها فهذا أمر هو شأننا نحن ولن يفيدنا هو فيه كثيرا، ولذلك كانت ردوده أقرب إلى ضرب الأمثلة من الحركات السياسية فى بلاد الشرق مثل غاندى وغيره ، ثم اعتراه شىء من التهكم عندما أجاب على سائل قائلا : أهو صعب عليك أن تمتنع عن تدخين المارلبورو .. ؟

والغريب أننا نحن المصريين ونحن الحاضرين فى هذه اللقاءات نمارس فعلا المقاطعة ، بالنسبة للتعامل مع اسرائيل سواء بوصفنا كتابا أو بوصفنا مستهلكين للبضائع أو متعاملين فى أى من النواحى الاقتصادية أو العلمية أو المهنية ونحن نمارس هذا الصنيع ونتواصى عليه منذ ١٩٧٩ إلى الآن قرابة العشرين عاما .

* * *

كنت أود ألا تستوعب الحوارات واللقاءات فى موضوع قضيته وفى موضوع السياسات الجارية . فهناك جوانب فكرية مهمة جدا لم تجد نصيبها من الاثارة والطرح للمناقشة فيما حضرته من هذه

اللقاءات ، وأظن أنها لم تثر بما يليق بها من اهتمام ، فهى تحتاج لطرح سليم وتأمل وقراءة متأنية وتبادل للرأى والحديث فى مجموعات صغيرة بعيداً عن عدسات التصوير الصحافى أو الإذاعى .

إن الرحلة العقلية والروحية للأستاذ جارودى رحلة مبهرة فى مستويات عديدة وهى تثير عددا من المسائل الفكرية والفلسفية والحضارية .

ورجاء جارودى الذى يبلغ من العمر الآن أربعا وثمانين سنة عبر فى حياته الفكرية من روحانية المسيحية ووجدانها المشتعل إلى مادية الماركسية التى تشكل أعلى مراحل النظر العلمانى ، ثم بعد ذلك بلغ الإسلام وهى رحلة طويلة وشاقة ولكن الإسلام ظهر هنا وفى سياق التطور الفكرى والعقدى لجارودى لا باعتباره نفيا لمعتقداته السابقة وإزاحة لها ، إنما ظهر باعتباره العقيدة الوحيدة التى يمكن أن تجمع بين التكوين الروحى والوجدانى للإنسان وبين النظر الواقعى لأوضاع الحياة الدنيا ، وهو العقيدة الوحيدة التى تمثل الوجود الروحى والوجود المادى بانسجام بينهما بغير تناف ، وتقر فى مسلماتها بالوجود الغيبى والوجود المشهود المحسوس ، وتتحدث فى أصولها القرآنية الثابتة عن السماء والأرض معا .

كان الإسلام هو ما اجتمع به لدى جارودى طرفا حياته

الفكرية والوجدانية ، الوجدان الدينى من حيث هو إحساس بالغيب وإدراك له ، والمعارف العقلية التى تتمثل فى إدراك واقع الحياة الدنيا وتتفاعل معها .

فى ندوة سابقة جرت من عدة أعوام فى إحدى البلاد العربية رأيت جارودى حريصا على أن يبدأ حديثه عن نفسه قائلا : «هناك أمور يجب أن تكون واضحة .. إننى غربى من أعلى رأسى إلى أخمص قدمى» .. ونحن إذا أردنا الفهم الصحيح لجارودى علينا أن نفهم جيدا هذه المقولة وهى صحيحة ، فهو مسلم ينتمى إلى الثقافة الغربية ، وإسلامه لم يأت تنكرا ولا حذفا لمسيرته الفكرية والوجدانية السابقة ، ولكنه جاء من فهمه هو جمعا وهضما لخلاصة تجاربه الروحية والواقعية ، ولم ينف من سابق تكوينه الثقافى إلا ما يتعارض ويتنافى مع هذا الجمع بين معارف الوجدان الغيبى ومعارف الواقع المحسوس ، وجاء إسلامه بذلك بما لا يفيد نفى المواقف السابقة ولكن يفيد تجاوزها وإدخالها عناصر فى موقفه العقائدى الجديد .

ونحن نلمح فى معارفه الروحية الحاضرة جذور مدركاته الغيبية الأولى تنعكس فى مزاج صوفى . كما نلمح فى مواقفه الاجتماعية والسياسية الحاضرة جذورا لسوابق كفاحه السياسى والإجتماعى ، وقد اندرج الأمران فى تكوين عقيدى واحد هو الإسلام .

* * *

رجاء جارودى فيلسوف وعالم اجتماع ورجل سياسة ، والفلسفة هي انشغال بمسائل الكون وعلاقة الإنسان بها وبأصل المعارف ومصدرها ، وعلوم الإجتماع تتعلق بأوضاع الجماعات وأنشطتها ومآلاتها ونظمها فى مجالات النشاط الإنسانى المختلفة ، والسياسة هى علم وفن إدارة المجتمع بالنظر العام الشامل وبالسلوك التفصيلى، سواء مورس ذلك من قبل الدولة أو من قبل جماعات المعارضة . وكل هذه الأمور شغلت جارودى على مدى حياته الفكرية والعملية من أصل التفكير فى علاقة الإنسان بالكون إلى الكفاح السياسى اليومى المتتابع .

أوضح هذه النواحى لأبين أن الرجل قد اعتصر الحضارة الأوربية اعتصارا من أهم جوانبها الروحية والعقلية والتنظيمية والسلوكية ، وهو فى كل جوانب حياته الثقافية كان مرموقا ومتبعا مؤثرا .

وإذا كان واحد من هذا الصنف وبهذا القدر من هضم الحضارة الغربية وتمثلها ، إذا كان واحد من هؤلاء يعتنق الإسلام من موقعه كرجل مرتبط بهذه الحضارة الغربية ومن موقفه كرجل مدرك لأعماقها ، إذا كان ذلك كذلك فهذا أمر يتعين أن نتأمله بكل التقدير والتفهم والثقة بالنفس .

وفى هذا السياق فإنى أزعم أن علاقتنا مع الغرب على مدى القرنين الماضيين تتسم بوقائع سيطرته علينا واستبداده بنا واستغلاله لنا ، وأننا فى كفاحنا ضد كل ذلك وجدنا من مفكرى الغرب وساسته من يقف معنا ويتفهم حركات مقاومتنا فى المجال السياسى .

ويتفهمون دعوة الاستقلال التى انتشرت فى بلادنا ، كما وجدنا منهم من يتفهم سعينا للاستقلال الاقتصادى مع الغرب ورفض روابط التبعية وسعينا لفك هذه الروابط، إلا أننا وجدنا هؤلاء المتفهمين من الغرب لقضايانا السياسية والاقتصادية كانوا دائما قلة ، وقد تكون قلة غير مؤثرة تأثيرا يؤبه له ولكنها كانت قلة موجودة.

أما فى المجال الفكرى والحضارى ، المجال الخاص باحترامنا لتراثنا وعقائدنا ولمدارس الفكر الإسلامية والشرقية التى بلورت رؤانا ونظرتنا ومواقعنا ، أما فى هذا المجال الثقافى فلا نكاد نجد مفكرا غربيا يتفهم دعاوانا ومواقفنا الفكرية ، إن الغرب فى المجال الثقافى متمركز على ذاته مستقل عن الأوضاع الفكرية والثقافية لغير الغربيين مبستعبد لها واصف لها دائما بأنها متخلفة بقدر ما تختلف عن أنساقه الفكرية وتجاربه الحضارية ، وهى قابلة للتطور بقدر ما تكون شبيهة بنماذجه أو قريبة منها . . .

ولذلك أكاد لا أجد أملا كبيرا فى حوار حضارى منتج ومثمر ، ما بقيت هذه النظرة الغربية إلي ثقافتنا وحضارتنا ، وفى هذا السياق يجىء موقف جارودى ، موقفا فكريا ثقافيا فى الأساس ناتجا عن أنساق ثقافية غربية ، ولكنه يتحاور بالأخذ والرد الصادقين فيأخذ ويعطى ويتبادل الفكر ويعدل من مواقفه الفكرية فى عمله الحوارى القائم . جارودى بهذا يفتح آملا بجدوى الحوار الحضارى بين المثقف المسلم الشرقى العربى وبين المثقف الغربى الأوروبى . وهو يفتح أمامنا السبيل القويم لما نسميه الحوار بين الحضارات. ثم هو يقدم الحضارة الغربية بعد أن ينزع عنها العنصر العدوانى فى سياساتها وفى أنشطتها الاقتصادية وفى سعيها المستبد للهيمنة الثقافية وسحق ثقافات الآخرين ، إنه ، بكل ما أنتج من فكر وكتابات ، قبل أن يسلم فى السبعينات ثم بعد اسلامه عام ١٩٨٢ ، إنما كان يوجه سعيه الحثيث لمعارضة العدوانية الغربية فى السياسة والاقتصاد والتسلط الغربى فى الثقافة والحضارة ، ويبذل عناء دؤوبا وجهودا واضحة لينزع عناصر العدوان من حضارة الغرب سواء فى سياساتها أو فى نظرها للآخرين .

هذا هو نمط الحوار الحميد بين الحضارات الذى لا يقصد تسويد حضارة على أخرى ولا إفناء حضارة لغيرها ولا يهدف للانتصار إنما لتبادل التغذية .

* * *

النقطة الأخيرة التي أريد أن أشير إليها هي «عن الإسلام في الغرب» أو الإسلام لدى ذوي الثقافة الغربية . وأتصور أن هذه المسألة مما ننتظر فيها من شخص مثل جارودي أن ينير عددا من جوانبها .

إننا نحن الشرقيين حملنا الإسلام بالعديد من آثار تاريخنا وعبرنا بالإسلام عن أوضاع مجتمعاتنا الشرقية في جوانب كثيرة

وإيضاحا لهذه النقطة أقول: إن الإسلام هو دين موجه للعالم كله وفي كل الأزمنة وأنه بهذه الصفة الشاملة العامة يتضمن أصولا عقيدية ثابتة لا محيد عنها وأوضاع عبادات لا تتغير قط ومجموعة من الأوامر والنواهي العامة أو التفصيلية وردت بوضع يبقيها ثابتة لا يلحقها تغيير ولا تبديل ..

ولكن هناك العديد من الأحكام والتصورات الظنية التي تتنوع فيها التفاسير والرؤى وتتعدد وتختلف فيها الوجهات باختلاف الزمان والمكان والموقف ، وفي هذا المجال المتغير تنعكس أوضاع البيئة وتؤثر ، ومن هنا يرد القول السابق من أننا في هذا المجال وعلى هذا المستوى التفصيلي نحمل نحن الشرقيين الإسلام بالعديد من آثار تجاربنا التاريخية وأوضاع حياتنا الماضية أو

الحاضرة ، مما قد يختلف ويتباين مع ما عسى أن يكون فى مجتمعات أخرى غير شرقية ذات تجارب تاريخية مختلفة وأوضاع مجتمعية مغايرة ، ولذلك فإن المسلم الغربي مع بقائه غربيا لا أتصور أن يكون نسخة منا نحن المسلمين أهل المشرق وفى العديد من أوضاع الأحكام التفصيلية .

ونحن نتوقع فى حدود ضوابط الإسلام وأصوله العقيدية والتشريعية تنوعا فى التصورات الفرعية والأحكام التفصيلية عند من يرد إلى الإسلام من بيئة حضارية وثقافية مختلفة ومن سياق تاريخى آخر ، سواء من الغرب وأوروبا أو من الصين واليابان فى شرق آسيا .

وبالنسبة للغرب فليس أنفع لنا ولا أغنى من مفكر كبير مثل جارودى ، استوعب الحضارة الغربية فى عنفوانها الثقافى والاجتماعى والسياسى ، ليس أنفع منه لندرس تجربته بإمعان ودقة ونعى حصيلتها لندرك أثر الإسلام على العقل الغربى المتقبل له ، ولندرك أيضا أثر الأصول الثقافية الغربية فى تكوين المسلم الأوروبى المعاصر .

* * *

إن جارودى يمزج الآن فى ممارساته الثقافية والعملية بين الموقف العقيدى وبين الكفاح السياسى والتحرر من الظلم

والاستبداد ويقف على وجه خاص ضد الهيمنة الأمريكية والإسرائيلية الصهيونية سواء بالنسبة للغرب أو الشرق ، وهو يضع سياسات النخب المستبدة فى الغرب فى موقف الاتهام والإدانة .

وهذه القضية التى يتهم فيها الآن ويقدم للمحاكمة لا تضبطه وهو متلبس بجرم إنما على العكس تقدم محاكميه متلبسين بجرم العدوان على حرية الفكر وأكثر من ذلك جرم العدوان على حرية البحث العلمى أى العدوان على النشاط العقلى فى تقصى الواقع والحقائق ، أى العدوان على النشاط العقلى السابق على تكوين الرأى والدعوة له، ليس أشنع من ذلك عدوانا على الضمير .

خاتمة

الكَلِمُ الست

الكلم الست

استعير هذا العنوان عن صاحب «الوسيلة الادبية» الاستاذ الشيخ حسين المرصفى، الذى كان وضع كتابا صغير الحجم فى زمن الثورة العرابية اسماه «الكلم الثمان»، شرح فيه ثمانى كلمات، كان راج استخدامها وقتها، وهى : الأمة والوطن والحكومة والعدل والظلم والسياسة والحرية والتربية.

والكلمات التى أريد أن أعرض لها هنا، فى عرض شديد التركيز وفى مقال صغير هى، الأصولية، والوجود الإسلامى والحركة الاسلامية، والتطرف أو الاعتدال، والعنف أو السلمية، والتعددية، وارجو أن أبين بعض جوانب كل من هذه الكلم، وأوضح العنصر الذى يتعين التركيز عليه فى كل منها أو يكون محل خلاف فى الجدل الدائر.

أولا: إن تعبير «الأصولية الاسلامية» يجد اعتراضا عليه من جل من يطلق عليهم بالدلالة السياسية التى يستخدم به فى السنين الأخيرة. لأن تعبير الأصولية الاسلامية أطلق على الحركات السياسية المعاصرة من خارج هذه الحركات، فهم لم يطلقوا على أنفسهم هذا الاسم، ولا واحدة من هذه الحركات فيما أعلم رضيت وتسمت به. وأكثر من ذلك فقد أطلق على ظاهرة سياسية وثقافية منبثقة من مجتمعاتنا، وأطلق عليها من خارج هذه المجتمعات،

أطلق من أقلام أوروبية وأمريكية،* وله عند هؤلاء الأقوام مدلول خاص بهم، ثم نقل بمضمونه المتبلور في سياق تلك المجتمعات الغربية، ليشير إلى ظواهر وجدت لدينا وهي بعيدة تماما عن السياق الغربي. ونحن عندما نستخدمه إنما نضيف تعبيرا وافدا من استخدام مجتمع آخر ونعزله عن سياقه الخارجي ونزرعه في مجتمعاتنا وهو غريب عليها بمفهومه الوافد واستخدامه في السياق المغاير.

وليس هذا الأمر أمرا جديدا، لقد استخدمنا في الثلاثينات والاربعينات مصطلح الفاشية «الذى ظهر في الفكر السياسى الأوروبى تعبيرا عن ظاهرة سياسية ظهرت في إيطاليا بعد الحرب الأولى وانتشرت، وقواها الحكم النازى في المانيا في الثلاثينات. استخدمنا هذا اللفظ الذى وفد إلينا من الخارج لنشير به ونسمىّ به حركات سياسية وطنية ودينية ظهرت لدينا في اطار التحرير الوطنى من الاستعمار، وكان من اوفد الينا هذا المصطلح هو الاقلام الغربية، واخذناه عنها لنصف به أنفسنا أو بعضا من أنفسنا، رغم اختلاف السياق واختلاف التجارب التاريخية المولده لكل من الظواهر السياسية الغربية والظواهر السياسية لدينا، وكان أوضح هذه الظواهر أن ما أطلق عليه لفظ «الفاشية» في أوروبا كان حركات سياسية تستهدف فيما تستهدف التوسع

والعدوان على الشعوب الأخرى، وما أطلق عليه لفظ «الفاشية» فى بلادنا كان حركات سياسية تستهدف رد العدوان السياسى والثقافى على شعوبنا ومقاومة هذه الشعوب للاستعمار فى صوره المتعددة.

أننا بهذا الاستخدام للمصطلحات السياسية الاجتماعية الغربية فى غير سياقها الاجتماعى السياسى الذى نشأت فيه واستخدمت، وبهذا النقل لها الى سياق اجتماعى وسياسى مختلف، أننا نكون بذلك قد طمسنا على أعيننا ونكون غمت علينا ظواهرنا المعيشة وغفلنا عن معانيها، وليس بعد ذلك درجة من درجات التبعية الفكرية، وليس بعد ذلك درجة من درجات الاغتراب عن أنفسنا والذهول عن واقعنا.

أننا إذا استخدمنا تعبيرا مختلفا على معناه ممن يستخدمونه، وغير متفق منهم على دلالته، فلن يقوم حوار مفهوم بين المتكلمين، وهو تعبير كلما استخدم من أطراف متباينة على غير إتفاق على دلالته، بعدت إمكانات التفاهم بينهم وزادوا تجاه بعضهم البعض غربة وحَيْرةً وارتباكاً وأطبق الظلام على الجميع، وبخاصة فإن للفظ «الاصولية» فى الثقافة الاسلامية التقليدية معان علمية رصينة، فنطلق لفظ «الأصولى» على العالم باصول الفقه أى مناهجه وقواعده، وهذه المناهج والقواعد هى طريق التجديد

والتجدد في فقه الاحكام. كما يطلق على العالم فى أصول الدين، أى قواعده الكلامية وثوابته الإيمانية. وأن المعنى الوافد من الاستخدام الغربى إنما يشير إلى الجمود والتحجر بما يبتعد تماما عن دلالاته الثقافية الموروثة والمستخدمة فى الفكر الاسلامى إلى اليوم.

إن من يتعاملون بالمرجعية الاسلامية فى السياسة فكرا أو حركة، لايسمون أنفسهم بالاصوليين، وليس من حق احد أن يطلق على أخر من الأسماء غير ما اسمى به نفسه، الا أن يكون طالبا افناء هذا الآخر، والسبق بالحكم بان ليس لهذا الآخر «حق» فى الوجود. وإذا كان اسمى زيدا فمن حقى الا أقبل أن أرد على شخص أو أتعامل معه عندما ينادينى «يابكر».

* * *

ثانيا : موضوع «الوجود الاسلامى» بوصفه وجودا سياسيا، أى النشاط السياسى الذى يتخذ لنفسه مرجعية إسلامية، ويتحرك بمطالبه السياسية والاجتماعية من خلال الثقافة الاسلامية، هذا الوجود يتصدى له البعض من معارضيه بحسبانه ظاهرة طارئة وظاهرة شاذة، ويتمادى البعض فيعتبره من الأمراض الاجتماعية أو السياسية التى يتعين البرءُ منها.

ومن المفارقات أنهم يتخذون هذا السمت، باسم النظرة

الواقعية والعلمية ، رغم أن الواقع بعيد عما يخررون ومنكر لما يقولون. فإن الاسلام قائم في مصر وفي بلاد العرب وبين الشعوب الاسلامية من مئات السنين، والغالبية الغالبة تدين به وتتبعه في هذه البلاد وبين هذه الأقوام من مئات السنين، ووجوب الامتثال لأحكامه قائم وجلي لكل من يطالع التاريخ أو ينظر في الواقع الذي يقوم بين يديه بالنسبة للكثرة الكثيرة، لا في الجانب العقيدي الايماني فقط ، ولكن في جانب السلوك الاجتماعي وفي كونه المرجع للقيم السائدة لدى الجمهرة من الناس. وأن التراضي التلقائي العام على تقبل أحكامه وسننه وقيمه هو أمر لا أخاله الا مسلما به من هذه الجمهرة.

قد لا يرد في نقاش عام ما ينكر صراحة هذا الوجود في سمته العام، ولكن ما أكثر ما يحدث الإنكار في الصور والتفريعات. فالحجاب مثلا، أي عدم كشف المرأة في ثيابها إلاّ عن الوجه والكفين، يجري الحديث عنه كما لو كان حادثا وطارئا. والواقع أنه قديم ومستمر، أي قديم وحاضر، سواء في ريف الدلتا في الشمال المصري أو في صعيد مصر جنوبا أو في غير مصر من شعوب العرب والمسلمين، في ريفهم وبدوهم ، وبالنسبة للمدن وسكانها هو موجود في الأحياء الشعبية. وهناك من ترك الحجاب من المتعلمات في المدارس الحديثة في المدن الكبرى أو في المدن

الساحلية حيث يكثر الاختلاط بنماذج العيش الغربية الوافدة، وهذا الأمر حدث لدى بعض فئات الطبقة المتوسطة لدى جيل واحد أو جيلين في أواسط القرن العشرين، ثم عاد من هولاء إلى الحجاب فئات في الربع الأخير من القرن العشرين، فهل هذه العودة هي الحدوث والشذوذ والطروء الذى يحتاج إلى تحاليل علماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد وغيرهم.

في مظاهرة النساء فى ١٩١٩ فى مصر تضامنا مع الرجال فى التعبير فى المطالب الوطنية وقتها ضد الاحتلال البريطانى، فى هذه المظاهرة التى تكلم عنها الناس والشعراء والصحافيون والمؤرخون من بعد، خرجت النساء بالبراقع، أى أن أول «خروج» سياسى جماعى للمرأة فى مصر للتعبير عن موقف سياسى أو اجتماعى عام ، كان خروجا من نساء تغطين الشعور والأطراف والوجوه أيضا ، لأن البرقع يغطى صفحة الوجه فيما دون العينين. وأن السيدة هدى شعراوى رائدة الحركة النسائية ورائدة السفور فى مصر وقتها لم تخلع قط غطاء الرأس الذي يحيط بالوجه وينسدل على الرقبة والصدر، وكانت حركة السفور فى أصلها حركة خلع البراقع وليست حركة خلع غطاء الرأس ولا تقصير الثياب . والسؤال الآن من هم أولى بهدى شعراوى العاملات المتعلمات من المحجبات أم من هم ضد هؤلاء .

لا أريد أن استطرد فى ذكر الأمثلة، وحسبى أن أرجو القارىء أن يتعامل مع الظواهر التفصيلية الاخرى بمثل ما تتعامل مع هذه الظاهرة الواردة فيما سبق. فإن ما يصور أنه استحداث من ظواهر الاسلام، هو استمرار لدى عامة الشعب. وهو عودة لدى بعض الفئات الخاصة.

وبهذه المناسبة، ذكرت من قبل لفظى شمال مصر وجنوبها عندما أشرت إلى الدلتا وإلى الصعيد، وكان ذلك تعبيرا جغرافيا، ولكن التعبير السائد الموروث الذى يدور على السنة الناس فى مصر هو لفظ «بحرى» أشارة إلى الشمال ولفظ «قبلى» إشارة إلى الجنوب . أذكر أننى كنت فى اليمن مع بعض المفكرين فى مؤتمر ثقافى، وسألت سائق السيارة فى أى اتجاه نسير فقال «قبلى» ، وتوهم الجالسون فى السيارة أنه يقصد «الجنوب» ، وفهمت أنا أنه يقصد «الشمال» لان لفظ «قبلى» يعنى الاتجاه إلى «القبلة» والبيت الحرام أى إلى الكعبة، وهى إلى الشمال من اليمن على عكس الحال فى مصر، أذكر ذلك لأننى دهشت وقتها أن بعضا من مفكرين مصريين لهم أهميتهم في القيادة الثقافية فى مصر وناهزوا الخمسين من عمرهم، لم يكونوا عرفوا إلى هذا الوقت انهم عندما يقولون «قبلى» إنما ينسبون الاتجاه الجغرافى إلى الكعبة الشريفة، وأنه إلى هذا الحد العميق والمنتشر يتغلغل التعبير الدينى الاسلامى فى وعينا بأنفسنا وببلادنا.

* * *

ثالثا: الحركة الإسلامية، حركة سياسية شعبية ظهرت في وضعها الحاضر من السبعينات في الكثير من أقطار العالم العربي. وهي في الاطار الاسلامي تمثل وصلا لما كان انقطع على مدى الخمسينات والستينات، فهي حلقة من حلقات التاريخ لما يمكن تسميته الحركة الاسلامية السياسية التي تمتد من عشرينات القرن العشرين، أذكر ذلك لكي أميز بين الظواهر من خلال الفروق بين المدى التاريخي العام للظاهرة وبين التنويعات المرحلية لها في المدى القصير، وهي فروق يمكن بها أن يجرى التمييز بين الأسباب الخاصة للظاهرة التي تتعلق بالتوجه العام وبين الأسباب الماضية التي تتعلق بالملابسات التي تجد في ظروف طارئة مخصوصة، وأن ظهور الحركة الاسلامية السياسية العامة في العشرينات له دلالته.

إن من يراجع التاريخ الحديث منذ الحملة الفرنسية على مصر في أوائل القرن التاسع عشر، يعرف أن الغزو الإستعماري الاوروبي لبلادنا جرى على مدار هذا القرن في مجالات السياسة والاقتصاد والفكر والحضارة جميعا. ويلزم الاعتراف بأن المقاومة الوطنية جرت ضد هذا الغزو في مجالاته المختلفة ومنها الميدان الفكري والحضاري لاستبقاء الهوية الذاتية للجماعة، وصار هذا الميدان من الصراع ممتدا ومتطاولا، وتصاعد احتدامه مع نشاط

عوامل التغريب:

هذا الوجه من أوجه الصراع الوطني ظل ممتزجا ومرتبطا بالصراع الوطني السياسي حتى نهاية الحرب العالمية الأولى ، فكان الكفاح ضد التغريب الحضارى ومن أجل استبقاء الهوية الاسلامية كفاحا لا ينفك في مؤسساته وشخوصه ونداءاته عن الكفاح الوطني التحررى السياسي. وأن الفكر الغربي كنظريات سياسية واجتماعية وفلسفات وتوجهات عقيدية أى لاطار مرجعي لم ينغرس فى أرضينا إلا في أواخر الماضي ولكن بقي شبه مفصول عن صميم الحركات الوطنية التحررية.

ولكن مع نهاية الحرب العالمية الأولى ظهر نوع جديد من الحركات الوطنية، تستهدف الإجلاء السياسي للمحتل الأجنبي والاستقلال الاقتصادى عنه، ولكنها تستهدف بذلك إقامة مجتمع على نسق المجتمع الأوروبي من حيث أطره المرجعية ونظرته للكون وأساليب معيشته وقيمه أى أنها ظهرت كحركات سياسية مفصولة عن الجوانب الفكرية والحضارية. وهنا ظهرت الحركة الإسلامية لتربط وتعيد الربط بين الجانب السياسي الاقتصادى وبين الجانب العقيدى الحضارى، ظهرت مع هيمنة التغريب لتقاوم التغريب.

هذا السبب العام ينبغي الا نغفله ونحن نبحث فى ظواهر الحركات الاسلامية التى نشاهدها وأعراضها ومشاكلها، ويتعين

التمييز بين أصل الظواهر وبين أعراضها الملابسة فى ظروف خاصة أو أوضاع ملموسة. أى أن نميز بين الخاص والعام في الظواهر والاسباب والآثار. وذلك حتى نستطيع أن نعالج الأمور.

وكما أنه لا ينبغى أن نختصر الاسلام فى الحركة الاسلامية، لا يجوز أن نختصر الحركة الاسلامية فى ظاهرتى التطرف والعنف.

رابعا: التطرف فى ظنى وصف يرد من قياس الأهداف السياسية والاجتماعية والثقافية لتنظيم أو تيار معين، وهو يرد بالنظر إلى حجم التغييرات الهيكلية التى يطالب بها لإدخالها فى بنية المجتمع، السياسية أو الاقتصادية أو الفكرية، ومن هنا يقاس التطرف وفقا للاهداف التى يسعى إلى تحقيقها اتجاه معين وحجم هذه الأهداف ومبلغ بعدها أو غربتها عن التكوينات السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية . وقد يقاس التطرف أيضا لا وفقا لحجم التغييرات التى يسعى إتجاه ما لإدخالها على الواقع المعيش، وإنما يقاس بمدى العجلة والسرعة فى تحقيق ما يسعى إليه، أو مدى الحدة فى استخدام وسائل هذا التحقيق.

ونحن عندما نتكلم عن التطرف - أى الغلو - والاعتدال، ينبغى أن ندرك أن كل دعوة فكرية أو سياسية اجتماعية، إنما تحمل فى طياتها إمكانات تطرف واعتدال، أن كل دعوة هى مطلب

للتغيير فى اتجاه معين، ويختلف المؤمنون بهذا التوجه بين بعضهم البعض فى حجم التغيير المطلوب، أو فى سرعته أو فى وسائله، ووفقا لهذا الاختلاف ينقسمون إلى متطرف وفعال ومعتدل. وجدنا ذلك فى الحركات الوطنية بين معتدل كالوفد مثلا فى سنة ١٩١٩ فى مصر والحزب الوطنى فى الفترة ذاتها، ووجدناه فى الحركات الاشتراكية فى مصر وغيرها من بلدان العالم، بين الشيوعيين الذين كانوا يؤمنون بالثورة والاشتراكيين الديمقراطيين الذين يؤمنون بالتدرج، وكان الخلاف بينهم إما حول حجم التغيير كالتأميمات وأما حول سرعة التغيير فجاءة أو تدرجا وإما حول اسلوبه ثورة أو إصلاحاً ، ووجدناه فى الحركات القومية وكذلك فى الحركات الإسلامية.

نخلص من ذلك إلى أن الغلو أو التطرف والاعتدال، أمر لا يختص به تيار فكرى دون تيار آخر، ولا مذهب دون مذهب، انما هو شائع فى جميع التوجهات والتيارات والمذاهب، وأن ذلك يوجب علينا لنفهم ولنحسن تقدير الأمور ولنعقل الظواهر ولنعالج ما يستحق المعالجة، ولنواجه ما يوجب المواجهة، يوجب علينا أن نميز بين الأسباب التى استدعت قيام تيار مادى بدعوة محددة، وبين الأسباب التى تجعل فريقا من هذا التيار يغالى ويتطرف وآخر يعتدل ويتوسس.

وإن خلط العام والخاص هنا لا ينتج الا ما انتجته خبرة

بسمارك موحد المانيا فى القرن الماضى، عندما سأله امبراطور النمسا عن كيفية تعامله مع خصومه السياسيين ، فقال أغريهم بالتطرف وأضربهم به. فلا يقوم حوار خصب إلاّ بمراعاة ذلك التمييز بين أصل وجود التيار أو المذهب وبين ظهور التطرف فيه.

خامسا: والعنف لا يعنى التطرف، وهو متميز عنه، فليسا مترادفين، ولا يفضى أحدهما باللزوم إلى الآخر، ولا ينتج أحدهما عن الآخر حتما. ذلك أن التطرف يتعلق بالغايات والاهداف، بينما العنف يتعلق بالوسائل والأساليب. وأن حزب الوفد فى سنة ١٩١٩ كان معتدلا فى أهدافه ولكنه مارس العنف فى فترة محدودة عن طريق جهازه الخاص إبان ثورة ١٩١٩. وأن أهداف الوفد التى تضعه بين قوى الاصلاح المعتدل المتزن، بقيت هى هى، عندما مارس العنف بين ١٩١٩ و١٩٢٢ وعندما تركه كلية بعد ذلك، ومثلا فإن الثورة الثقافية التى حدثت فى الصين في ١٩٦٨ وصفت بالتطرف فى السياسى رغم أنه لم يستخدم فيها العنف ولا كان من وسائلها .

قد يكون العنف مؤشرا ذا دلالة على التطرف وأن تقوم علاقة طردية بينهما، ولكن ذلك لا ينبغى أن يوقعنا فى الخلط بينهما وعدم التمييز، وذلك إذا أردنا أن نفهم وأن نعى وأن نعالج. وذلك لأن أى مذهب سياسى اجتماعى أو تيار من هؤلاء، يمكن أن تظهر

فيه آجنحة عنف وأجنحة سلمية، والامكانية يمكن آن تكون ضامرة أو أن تظهر وتتبدى، وأن ضمورها أو ظهورها، وضعفها أو قوتها،إنما هو أمر يترتب على أسباب ودواع سياسية اجتماعية، ينبغى فرزها.

إن حركات سياسية عديدة عرفت العنف فى التاريخ المصرى على مدى القرن العشرين، عرفته من عناصر للحزب الوطنى فى ١٩١٠ و١٩١٢، وعرفته من عناصر فى الوفد فى ١٩١٩، وعرفته من جماعات فى ١٩٤٦ - ١٩٤٨ سواء من جماعة الإخوان المسلمين أو من عناصر للحزب الوطنى مثل قاتل أحمد ماهر باشا رئيس الوزراء سنة ١٩٤٥، أو من جماعات سياسية لا تنتمى لحزب محدد مثل جماعة حسين توفيق التى إغتالت أمين عثمان باشا الوزير السابق. وفى دراسات لى سابقة وقديمة (كتبتها عن المعارضة السياسية فى ١٩٧٥) تبين من استقراء أحداث ما قبل الحرب العالمية الاولى وما بعدها، أن من أسباب سلوك مسلك العنف عدم التناسب الكبير بين حجم المعارضة الحاصل وبين الامكانيات الضيقة الضعيفة التى تقيمها القنوات الشرعية لوجودها أو لنشاطها، أو عدم التناسب الكبير بين حجم احتياج شعبى معين وبين ضعف الاستجابة له. (راجع دراسات مجموعة فى كتابى دراسات فى الديمقراطية المصرية المنشور فى ١٩٨٧،

ص ١١١).

لاشك في أن العنف يتعين أن يواجه عند حدوثه بعنف مضاد، ولكننا نشير هنا إلى جوانب الفحص والتحليل الاجتماعى للظواهر، والمعالجات الأمنية تحتاج دائماً إلى إدراك سياسى اجتماعى للأسباب ومعالجات للنتائج.

سادسا: التعددية فى مجتمعنا قديمة، وهى لا تستفاد من الاعتراف بالتعدد الحزبى فقط، فالتعدد الحزبى مع لزومه ليس كافيا، كما أن هذا التعدد الحزبى لا يستغرق التعددية كلها، ذلك أن من مظاهر التعددية الاعتراف بوجود الآخر وقبول التعايش بين المختلفين، فهذا أمر يرد في صميم التجربة الفكرية الاسلامية، كما تفتقت عنها أوضاع المجتمعات الاسلامية على مدى مئات السنين.

إن التنوع المذهبى قام من القرن الهجرى الأول، واعتراف مذاهب الفقه بعضها ببعض، وكتب الفقه المذهبية تتبادل النظر فى اجتهادات المذاهب الأخرى وتستمد منها ، وعلماء المذاهب يتتلمذ عليهم طلبة مذاهب أخرى – وهكذا. كل هذا معروف، وهو ممارس أيضا بين مذاهب الفلسفة الإسلامية وغيرها. وبعض تجارب المسلمين التنظيمية أقامت تعددا فى النظام القضائى بتعدد المذاهب السائدة بين الناس وتركت المتقاضين يتحاكمون طواعيه لمن يختارونه.

وبالنسبة للتكوين المؤسسى، فقد تعددت مؤسساته وهيئاته وتكاثرت، من طوائف الحرفيين إلى طرق الصوفية إلى التكوينات الأقليمية فى القرى والاقاليم وأحياء المدى، وكلها كانت وحدات انتماء فرعية تتعلق بالقبيلة أو العشيرة أو الطريقة الصوفية أو الحرفة أو الاصل الاقليمى، وكان الشخص ينسب إلى ما يشترك فيه من هذه الوحدات، التى يمكن تسيمتها بوحدات المجتمع المدنى..

والتعدد إن كان اساسه تعدد الانتماءات النوعية فى المجتمع، فهو يعنى وجوب تقوية ما نسميه وحدات المجتمع المدنى، وكان هذا حاصلا فى بلادنا قديما بأكثر مما هو متحقق من نشأة الدولة المركزية الحديثة فى القرنين الماضيين. وإن كان يقصد به تعدد المذاهب السياسية فهذا أمر قائم بالفعل فى المجتمع، لا بين التيارات المختلفة فقط، ولكن داخل كل تيار ومذهب. والفكر الاسلامى لم يقبل ذلك فقط، إنما زكاه ودعى إليه، وهو حصلة واقع التجربة التاريخية.

لا أجد مساحة كافية للتفصيل فى هذا الأمر، وحسبى الآن هذه الاشارة السريعة، واتصور أن أمر التعددية هو أمر تتفتق عنه أوضاع المجتمع وتستخلص عناصره من الواقع الحاضر ليكون كل ما هو موجود معتبر، ولتقوم صيغة سواء.

حفظ الله بلادنا والهمها الرشاد.

الفهرس

رقم الإيداع ٢٠٠٢/٨٤٢٦
الترقيم الدولى 977-07-0838-0

الهـــلال

المجلة الثقافية الأولى فى مصر والعالم العربى

مايو ٢٠٠٢- عــدد ممتــاز - تقرأ فيه :

- المثقفون و ضمير العالم : نجيب محفوظ - ساراماجو - سوينكا - ماركيث
- يشترك فى كتابته : د. الطاهر أحمد مكى - د. طلعت شاهين - إبراهيم فتحى - صافى نازكاظم - أمانى عبدالحميد
- مستقبل فلسطين .... د. أحمد يوسف أحمد
- البعض يفضلونها دافئة ! .... د. أحمد مستجير
- الجامعيون واللهجة العامية .... د. محمد رجب البيومى
- البحث عن الذات فى كتابين .. مصطفى نبيل
- أشبيلية التى شهدت وقائع أوبرا كارمن .. مصطفى درويش
- يا مسيحيى العالم : انقذوا كنيسة المهد

برنارد شو ومحاكمة مجرمى الحرب .... د. محمود على مراد

رئيس مجلس الإدارة
مكرم محمد أحمد

رئيس التحرير
مصطفى نبيل

روايات الهلال
القادم

المعبر

تأليف :
زياد عبد الفتاح

يصدر ١٥ مايو ٢٠٠٢

رئيس مجلس الإدارة
مكرم محمد أحمد

رئيس التحرير
مصطفى نبيل

كتاب الهلال
القادم

ذكريات من حياتى

بقلم دكتور
عبد العظيم أنيس

يصدر ٥ يونيه ٢٠٠٢

رئيس مجلس الإدارة
مكرم محمد أحمد

رئيس التحرير
مصطفى نبيل

هذا الكتاب

«شخصيات وقضايا معاصرة» كتاب جديد للمستشار طارق البشرى يطرح من خلاله الأفكار والتصورات والحلول لمشكلة فهم التاريخ المعاصر.. يوظف العقل والفكر والجهد للخروج الى رحابة التقدم.

والمستشار طارق البشرى متفرد ومتميز. فهو كاتب جاد ومثقف واسع الاطلاع وسياسى مهموم بأحوال بلده، وقبل كل ذلك فهو رجل قانون مبدع جمع فى شخصه بين حكمة القاضى وعدله وموضوعية المؤرخ وعقلانيته وحياده.

وتتجلى قدرة المستشار طارق البشرى كمؤرخ على فهم وظيفة التاريخ وقدرته على قراءة التاريخ لصالح الأمة.

وهذا الكتاب المهم واحد من كتبه التى تشحذ الفكر وتقدم الجديد والمفيد لقراء العربية. دراسة جادة وطريفة ذات أسلوب رفيع ولغة رصينة.

وتأتى أهمية هذا الكتاب فى كونه ابحارا فى بحور المعرفة: معرفة التاريخ على اساس نسق حضارى واحد اعتمد فيه الكاتب على المعالجة التاريخية.. حيث يضع الشخصيات أو الحدث على خريطة التتابع التاريخى موصولا بوقائع الماضى.. اشخاصا واحداثا

ويؤكد الكتاب أن الماضى إرث للأمة كلها والتاريخ كالحدود الجغرافية ، لا ينبغى أن يكون عرضة للاستخدام فى المعارك السياسية الجارية .. وفى الصراعات اليومية.

والتاريخ إرث شائع لبنى الوطن جميعا مع اختلاف أديانهم وأحزابهم وجماعاتهم السياسية، وتياراتهم الفكرية، وفئاتهم الاجتماعية وهو إرث لا تجوز قسمته.

ونحن منسوبون جميعا الى تلك الحركات الكبرى التى عرفها تاريخنا الوطنى.

ونحن جميعا شركاء فيما نكسبه من منجزاتها أو مانعانيه من انتكاساتها.

وعلى الأمة الواحدة، أن تكون ذات تاريخ واحد كما أنها ذات نطاق واحد يضم جماعتها رغم مابين فئات هذه الجماعة من اختلافات.

وبهذا المنظور يمكن للقارىء أن يدرك ما الذى يجمع بين الامام جاد الحق على جاد الحق وبين عصمت سيف الدولة.. وما الذى يجمع بين عادل حسين وعبدالعظيم أنيس.

ويمكن للقارىء أيضا أن يدرك ما الذى يفرق بين محمد طلعت حرب وبين أحمد لطفى السيد.

وما الذى يفرق بين وليم سليمان وانطونيوس الانطونى مثلا.

بمعنى انه ما الذى يمكن مثلا أن يجمع ماركسيين مع إسلاميين أو يفرق بين قبطى وقبطى.

وما الذى يجمع بين ازهرى وقومى أو يفرق بين اجنبى واجنبى هما كورييل وجارودى.

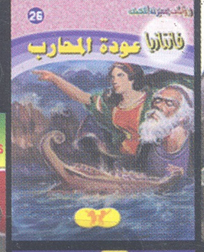
ثمة اختلاف مهم على الرؤية المعاصرة للحدث وبين الرؤية التاريخية لهذا الحدث ذاته.



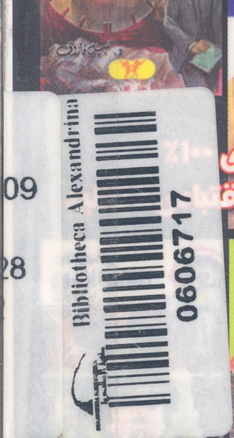
روايات مصرية للجيب

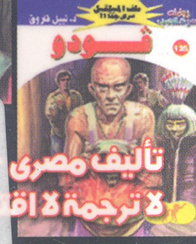


أجمل أوقات الفراغ تقضيها
مع باقة من أمتع القصص والروايات















طباعة ونشر
المؤسسة العربية الحديثة
للطبع والنشر والتوزيع
ت : ٥٩٠٨٤٥٥ - ٦٨٣٥٥٥٤ - ٢٥٨٦١٩٧
فاكس : ٦٨٢٧٠٠٢